

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

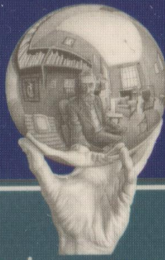
RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



ALİ TAŞKIN
METİN BECERMEN

FELSEFE TARİHİ II

Rönesans, Yeniçağ ve
XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi



SENTEZ

FELSEFE TARİHİ II

Rönesans, Yeniçağ ve XIX. Yüzyıl
Felsefesi Tarihi

Sentez Felsefe Kitapları: 21
Referanslar Dizisi: 10

FELSEFE TARİHİ II Rönesans, Yeniçağ ve XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi
© Ali Taşkın - Metin Becermen
Sentez Yayıncılık 2012

Bu kitabın yayın hakları Sentez Yayıncılık Ltd. Şti.'ne aittir.
Yayınevinin yazılı izni olmaksızın, kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz,
hiçbir şekilde kopya edilemez, çoğaltılamaz, yayınlanamaz..

ISBN 978-605- 5790-42-4

1. Basım Sentez Yayıncılık
Ankara Ocak 2013

Kapak ve İç Düzen
Sentez

Baskı

TARCAN MATBAACILIK YAYINCILIK SANAYİ TİC. LTD. ŞTİ.
Zübeyde Hanım Mah.Samyeli Sokak No:15 İSKİTLER-ANKARA
Tel: 0312 384 34 35 Faks: 0312 384 34 37
Sertifika No: 25744

SENTEZ

YAYIN VE DAĞITIM EĞİTİM ve
ÖĞRETİM KURUMLARI TİC.ve SAN. A.Ş.
Cumhuriyet Cad. Eski Tahıl İçi No:5 BURSA
Tel: (0 224) 225 11 80 (pbx) Faks: (0 224) 225 02 00
bilgi@sentezdagitim.com.tr

FELSEFE TARİHİ II

Genel Editör: Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN

Rönesans, Yeniçağ ve XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi

Doç. Dr. Ali TAŞKIN

Doç. Dr. Metin BECERMEN



SENTEZYAYINCILIK

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

ALİ TAŞKIN

1958 yılında Darende’de doğdu. Orta öğrenimini Sivas’ta, Lisans öğrenimini Atatürk Üniversitesi’nde tamamladı. Mili Eğitim Bakanlığına bağlı çeşitli liselerde yaklaşık on beş yıl öğretmenlik yaptı. 1997 yılında Cumhuriyet Üniversitesi’ne araştırma görevlisi olarak atandı. 1998 yılında, Felsefe Tarihi alanında doktora yapmak üzere Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü kadrosuna nakledildi. “Gazali ve David Hume’un Şüphecilik Anlayışlarının Karşılaştırılması” başlıklı doktora tezini tamamlayarak, 2002 yılında doktora derecesi aldı. 2003 yılında Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı’na Yarımcı Doçent olarak atandı. 2004 ve 2006 yıllarında araştırma ve incelemeler yapmak amacıyla İskoçya/Edinburgh Üniversitesi’nde bulundu. 2004 yılından itibaren Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünde öğretim üyesi olarak görev yapmakta olan yazar, atandığı tarihten bu yana Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı başkanlığını da yürütmektedir. 2007 yılında Doçent unvanı alan Taşkın’ın çeşitli dergilerde yayımlanmış çok sayıda makale, ulusal ve uluslararası sempozyumlarda sunulmuş ve yayımlanmış bildirileri, *Hume Araştırmaları* ve *İskoç Aydınlanması* adlı iki de kitabı bulunmaktadır. Çalışma alanları ağırlıklı olarak genel olarak Felsefe Tarihi, özelde, Yeniçağ Felsefesi, Bilgi Felsefesi, Aydınlanma Felsefesi, İskoç Felsefesi, Descartes ve Kant olarak ifade edilebilir. Yazar, son yıllarda hukuk felsefesi ile ilgili de akademik yayınlar yapmaktadır.

METİN BECERMEN

Bitlis doğumlu olan Metin Becermen, ilk ve orta öğrenimini doğduğu kentte, lise öğrenimini ise Bursa’da tamamlamıştır. Çeşitli işyeri ve fabrikalarda işçi olarak çalıştıktan sonra Çankırı Meslek Yüksek Okulu’nda okumuştur. Kazandığı hayat deneyimiyle birlikte felsefe lisans eğitimini 1993-1997 yılları arasında Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nde yapmıştır. Yüksek Lisans eğitimini aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı’nda 1998-2001 yılları arasında tamamlamıştır. Doktora eğitimini ise 2002-2009 yılları arasında Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı’nda yapmıştır. 1999 yılında Araştırma Görevlisi olarak girdiği Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nde 1999-2002/2009-2012 yılları arasında, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nde 2002-2009 yılları arasında Araştırma Görevlisi olarak çalışmıştır. 2012 yılının Nisan ayında Yardımcı Doçent, Haziran ayında ise Doçent unvanı alan Becermen, Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Aynı zamanda *Kaygı Dergisi*’nin editörlüğünü yürütmektedir.

İÇİNDEKİLER

Önsöz.....	9

RÖNESANS VE YENİÇAĞ FELSEFESİ TARİHİ 11

I. BÖLÜM: Geçiş Döneminde Avrupa Felsefesi: Rönesans	13
A. Genel Değerlendirme.....	13
B. Rönesans ve Metot Problemi.....	17
C. Rönesans'ta Platonculuk.....	19
D. Rönesans'ta Aristotelesçilik.....	19
E. Rönesans'ta Yeni Metot.....	20
II. BÖLÜM: Reformasyon	23
A. Bilim Hareketi	26
1. Nicolaus Cusanus (1401-1464)	26
2. Leonardo da Vinci (1452-1519)	28
3. Theophrastus Paracelsus (1493-1543)	29
4. Jakob Boehme (1575-1624).....	30
5. Nicolaus Copernicus (1473-1543).....	31
6. Bernardino Telesius (1509-1588)	34
7. Tycho Brahe (1546-1601)	35
8. Johannes Kepler (1571-1630)	35
9. Galileo Galilei (1564-1642)	37
10. William Harvey (1578-1657).....	40
11. Sir Isaac Newton (1643-1727)	40
12. Giordano Bruno (1548-1600).....	43
III. BÖLÜM: Siyaset ve Hukuk Felsefesi	48
A. Machiavelli ve Hobbes (Rönesans ve Real Politik).....	48
1. Niccolo Machiavelli (1469-1527)	48
2. Jean Bodin (1530-1596).....	49
3. Thomas Morus (1478-1535).....	50

4. Tommaso Campanella (1568-1639).....	54
B. Sözleşmeye Dayalı Toplum ve Doğal Hukuka Dayalı Siyaset	57
1. Monarchomach'lar ve Johannes Althusius (1557-1638)	57
2. Hugo Grotius (1583-1645)	58
3. Francis Bacon (1561-1626)	68
IV. BÖLÜM: Yeniçağ Felsefesi Tarihi	76
1. Thomas Hobbes (1588-1679)	76
2. René Descartes (1596-1650)	95
3. Blaise Pascal (1623-1662)	117
4. Baruch Spinoza (1632-1677).....	119
5. Pierre Bayle (1646-1706)	137
6. Nicholas Malebranche (1638-1715)	139
7. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)	144
V. BÖLÜM: Aydınlanma Felsefesi	160
A. Aydınlanmanın En Çok Etkilediği Alanlar: Din ve Ahlak	163
B. Protestan Hareket.....	164
C. Aydınlanma Döneminde Din ve Ahlak.....	165
D. İngiliz Aydınlanması	166
1. John Locke (1632-1704).....	166
2. George Berkeley (1685-1752).....	194
E. İskoç Aydınlanması.....	199
1. Francis Hutcheson (1694-1746).....	199
2. David Hume (1711-1776).....	202
3. Adam Smith (1723-1790).....	219
4. Thomas Reid (1710-1796).....	229
F. Fransız Aydınlanması	239
1. "Ansiklopedi" Çevresi	239
2. Denis Diderot	240
3. Jean Le Rond d'Alembert	241
4. Fransız Materyalistleri	242
5. Fizyokratlar	245
6. Jean Jacques Rousseau (1712-1779)	246
7. François Marie Arouet De Voltaire (1694-1778).....	253
8. Charles Louis De Secondant Montesquieu (1689-1755)	258
9. Giambattista Vico (1668-1744).....	262
G. Alman Aydınlanması	263
1. İmmanuel Kant (1724-1804).....	265
Kaynakça	303

XIX. YÜZYIL FELSEFESİ TARİHİ 309

Giriş	311
I. BÖLÜM: Alman İdealizmi	313
1. Fichte	313
2. Schelling.....	327
3. Hegel.....	339
II. BÖLÜM: Pozitivizm	366
1. Auguste Comte	368
2. Herbert Spencer	377
3. Ernst Mach.....	382
III. BÖLÜM:.....	385
Søren Aabye Kierkegaard	385
IV. BÖLÜM: Pragmatizm	407
1. Jeremy Bentham.....	407
2. John Stuart Mill.....	414
V. BÖLÜM:	423
Arthur Schopenhauer	423
VI. BÖLÜM: Materyalizm	441
1. Ludwig Feuerbach.....	441
2. Karl Marx	451
VII. BÖLÜM: Hermeneutik.....	464
1. F. D. E. Schleiermacher	464
2. Wilhelm Dilthey	473
VIII. BÖLÜM:	486
Friedrich Nietzsche	486
IX. BÖLÜM:	513
Charles Sanders Peirce	513
Kaynaklar.....	517
İndeks	523

Önsöz

Bu felsefe tarihi çalışması bazı bakımlardan diğer felsefe tarihi çalışmalarından farklılık içermektedir. Öncelikle, felsefenin tarihi bakımından vazgeçilmez bir öneme sahip olduğunu ve felsefe tarihinin salt bir tarih çalışması gibi okunmaması gerektiğini göstermektir. Tarihsel süreçte felsefenin kavram ve problemlerini kendi dönemlerindeki anlamları ve konumlarıyla ortaya koymak bu çalışmanın ana amacıdır. Bu nedenle, bu çalışma, yani 2. Cilt, felsefenin Rönesanstan XIX. yüzyılın sonuna kadar olan sürecini kapsamaktadır.

Doç. Dr. Ali Taşkın, “Geçiş Döneminde Avrupa Felsefesi: Rönesans” bölümüyle Orta Çağ’dan Rönesansa geçişi felsefi kavram ve problemleriyle ortaya koyduktan sonra “Reformasyon” ve “Siyaset ve Hukuk Felsefesi” ile dönemin temel bilim, din ve felsefi değişim sürecini açıklamaktadır. Sayın Taşkın, “Yeniçağ Felsefesi Tarihi” adlı bölümde ise Thomas Hobbes, René Descartes, Blaise Pascal, Baruch Spinoza, Pierre Bayle, Nicholas Malebranche, Gottfried Wilhelm Leibniz gibi Yeni Çağ’ın en önemli filozofların görüşlerine yer vermektedir. “Aydınlanma Felsefesi” bölümüne genişçe yer veren Doç. Dr. Taşkın, genel girişten sonra İngiliz, İskoç, Fransız ve Alman Aydınlanmasını tüm ayrıntılarıyla açıklamaktadır.

XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi Doç. Dr. Metin Becermen tarafından farklı bir anlayış, sınıflama ve yorumlama ile yazıldı. Dokuz bölüm altında, Alman İdealizmi, Pozitivizm, Pragmatizm, Materyalizm, Hermeneutik gibi felsefe kuramlarının yanı sıra bu kuramlara doğrudan sokmadığı fakat kendilerinin ortaya koyduğu özgün felsefeleri gereği tek başlarına şu filozofları da açıklamıştır: Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche ve Charles Sanders Peirce.

Bu çalışma, ülkemizde yayınlanan birçok felsefe tarihi içinde

kendisine özgün bir bulacağına olan güven içinde, felsefe yapmak için gerekli olan felsefe tarihi bilgisine katkı yapacaktır. Çünkü felsefe yapmak ve felsefi düşünmek, felsefe tarihi bilgisi olmadan olanaklı değildir. Böylece bu çalışma felsefe dostlarını felsefe tarihi bilgisine farklı bir yaklaşımla buluşturmaktadır.

Editör
Aralık 2012, Bursa

RÖNESANS VE YENİÇAĞ FELSEFESİ TARİHİ

(16. 17. ve 18. Yüzyıllar)

Doç. Dr. Ali TAŞKIN



I. BÖLÜM:

Geçiş Döneminde Avrupa Felsefesi: Rönesans

A. Genel Değerlendirme

“Tohumdan ağaca sıçrama yoktur.” diyen Alexandre Koyre’nin, “modern düşünce”yi “yapay bölmeler” ve kesin çizgilerle ayırmanın, ders kitaplarına özgü yüzeysel bir ayrım olduğu yönündeki haklı görüşüne dikkat çekerek başlamak uygun olacaktır.¹ Modern-klasik ayrımını yaparken dikkatli olunması gerekir. Hiç kuşkusuz, dönemlerin ayırt edici ve öne çıkan özellikleri vardır; ancak, bu dönemleri birden olup bitmiş, eskiyle yeni arasında bir geçit görevi yokmuş gibi değerlendirmek yanlıştır. Descartes ve döneminin ele alındığı bölümde daha ayrıntılı söz edileceği gibi, ısrar edilen bu tür yanlışlardan bir tanesi de, “Yeni” ya da “Modern” çağın Descartes’la başlatılmasıdır. “Descartes’ın Yeniçağın babası olduğu” sözü artık gittikçe kısırlaşan ve anlamsızlaşan bir ezber haline getirilmiştir. Ne olduğu çok da anlaşılamayan, felsefedeki “modernlik”i belirli bir zaman dilimi ile sınırlamak ne ölçüde kabul edilebilir, bu tartışılır. “Karanlık çağ” olarak nitelenen Ortaçağın, Augustinus, Boethius, Abelardus, Farabi, İbn Rüşd, Aquinas ve daha birçok büyük filozofun yetiştiği, birçok özgün felsefi sorunun ortaya konduğu en az bin yıllık bir dönemin böyle bir nitelemeye anılması ne ölçüde mantıklı ve doğrudur?² Hiçbir döneminin

¹ Alexandre Koyre, “Çağcıl Düşünce” Bilim Tarihi Yazıları, çev. Kurtuluş Dinçer, TÜBİTAK Yayını, Ankara, 2004, içerisinde, s. 1-2.

² Koyre’nin, Ortaçağ tanımına getirdiği eleştiri yanında, bu çağın, felsefi

ihmal edilmeden bir bütün olarak ele alınması gereken felsefenin Batıdaki serüveninin, bizim konumuz olan yeniçağa gelene kadar olan geçmişi kısaca değerlendirmek uygun olacaktır.

Grek felsefesini Batı felsefesinin başlangıcı olarak kabul eden geleneğe göre, belli bir sistemin oluşmadığı “doğa felsefesi dönemi” anlatan Sokrates öncesi dönemde ilk felsefi kıpırdanmalar başlamıştır. Bu dönem, tarih öncesi çağlardan gelen geleneksel din ve mitolojinin terk edilerek “aklın kılavuzluğuna” geçişin başladığı dönem olarak anlatılır. İskoç asıllı klasik Yunan felsefesi tarihçisi John Burnet (1863-1928)’in, bu dönemi, Parmenides’i bile “materyalizmin babası” olarak niteleyecek kadar “modern felsefe” yapılan dönem olarak görmesine karşın,³ yine Britanya’dan Francis Macdonald Cornford (1874-1943) ve Prusya asıllı Werner Jaeger (1888-1961) gibi klasik Yunan tarihi ile uğraşanların, Sokrates öncesi felsefeyi sistemli bir teoloji olarak görmeleri, konuyla ilgili tartışmaların çeşitliliğini ortaya koymaktadır.⁴ Burada, eski Yunan felsefesinin bilimsel ya da teolojik karakteri üzerine yapılan tartışmaların haklılığı-haksızlığını tartışmak gereksizdir. Bu nedenle, Grek felsefesinin sistematik dönemi olarak nitelenen Platon’la başlayıp, hemen Aristoteles’le biten dönemi “modern” felsefi etkinliğin başladığı dönem olarak kabul etmek gerekir. Bu dönemi izleyen yaklaşık bin sekiz yüz yıllık bir dönemde, Epikürosçuluk bir yana bırakılırsa, felsefede, eklektik tarzda, ahlaki ve dini konuların egemen olduğu bir sürecin yaşandığı söylenebilir. Ahlak sorunları ile öne çıkan Epikürosçuluk ve Stoa okulları yanında, Yahudilik ve onun etkisinde gelişen İskenderiye merkezli dini karakterli başka felsefi akımlarla birlikte, Plotinus’un

terminolojinin oluşmasında ve eski ile yeni arasında ilginin kurulmasında, azımsanamayacak bir katkısının olduğu yönündeki değerlendirmelerine dikkat çekmek gerekir. Descartes, Malebranche, Spinoza ve Leibniz gibi Yeniçağ filozoflarının içerik, söylem ve felsefe tarzları ile Ortaçağdaki benzerliğe bakıldığında, Koyre’nin haklılığı açıkça görülecektir. Bkz. Koyre, *a.g.e.*, s. 13-14. Krş. Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhunu*, çev. Şamil Öçal, Açılım Kitap, İstanbul, 2005, s. 343 vd.

³ Bkz. John Burnet, *Miletus Okulu, Erken Yunan Felsefesi 1*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 8.

⁴ Sokrates öncesi Yunan felsefesinin bilimsel mi yoksa teolojik karakterli mi olduğuna ilişkin tartışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İzmir, 1995, s. 4-17.

ortaçağ felsefesini hazırladığı görülmektedir. Gittikçe güçlenen Hristiyan dünya görüşü karşısında, ancak iki yüz yıl direnebilen Grek felsefesi, yerini hemen her alanda otoriteyi Avrupa'nın bu "egemen dini" paralelinde yapılan bir felsefe anlayışına bırakmıştır. Avrupa'da Augustinus, Thomas Aquinas, Duns Scotus; İslam dünyasında Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd gibi, önemli felsefi öğretilere öncülük eden "özgün" görüşler ortaya koyan güçlü teolog-filozoflar çıkmışsa da, felsefe, dinlerin egemenliği altında teolojik sorunları çözmeye yarayan bir "araç" olmaktan kurtulamamıştır. Üçüncü yüzyılın ortalarında Patristik dönemle başlayıp, Hristiyan dogmatizminin görece yumuşadığı, yaklaşık bin yıl sürecek olan Skolastik dönemle sona eren Ortaçağ dönemi, bu gelenek ve üslubun iyice yerleştiği bir dönem olmuştur. Ağırlıklı olarak Platon ve onun dini karakterli uzantısı olan Yeni Platonculuğun öne çıktığı bu çağda, yukarıda anılan filozoflar yanında, Albertus Magnus, Ockhamlı William ve Roger Bacon gibi modern felsefeye zemin hazırlayan filozoflar da önemli katkılar yapmışlardır.

Her dönemin, farklılıkları yok eden güçlü, egemen bir kültürü vardır. Ancak, ne kadar güçlü olursa olsun, bu etkisini sonsuza kadar sürdürmesi de mümkün değildir. Tarihin hiçbir döneminde, hiçbir dini dogma, kültür, ya da felsefi düşüncenin, varlığını tek egemen güç olarak sürdürememiş olması bunu göstermektedir. Mezopotamya, Hint, Çin, İran, eski Anadolu uygarlıkları; Mısır, Grek ve başka Akdeniz havalisi kültür ve uygarlıklarının bir yerde ve zamanda başlayıp, bir süre egemen olduktan sonra yerini bir başka kültür ve uygarlığa bırakması da, Batı Anadolu kıyılarında başlayan Grek felsefe geleneğinin sırasıyla İskenderiye, İstanbul, Roma ve sonrasında da bütün Avrupa'da yayılması da bu tezi güçlendirmektedir. Bu sıralama ve bölgelere yayılma sürecinden de anlaşılabileceği gibi, adı geçen ve geçmeyen kültürlerin birbirleriyle iletişim içerisinde olmaları doğal ve normal bir gelişmedir.

Miladi ikinci yüzyıldan sonra büyük bir gelişme gösteren ve gittikçe artan gücüyle "mutlak bir otorite" haline gelen Hristiyanlık, artık, Avrupa'nın bilim, sanat, felsefe vb. hemen her insani etkinliğini yönlendiren bir güç olmuştur. Roma imparatorluğunun yönetimi başta olmak üzere, askeri, siyasi bütün otoriteyi eline alan Hristiyan Katolik Kilisesi, zamanla, aklını

özgürce kullanma isteğinde olan bireysel çabaları da engellemeye çalışmıştır. Genel olarak bakıldığında, Tertullianus'un görüşlerinin manen öncülük ettiği⁵ ve "egemen otorite"nin resmi görüşü haline gelen bu anlayışa göre, ortada, "araştırılması" ya da "bulunması gereken" bir "hakikat" yoktur; olsa da bu felsefe ve bilimle bulunacak bir şey değildir. Aklın tek amacı vardır, o da vahyin ve dogmaların hakikatini açıklamaktır. Her şey kutsal metinler içerisinde yer almakta olup, insanlığın kuruluş reçetesini de ilahi vahiy doğrultusunda bu metinler zaten sunmaktadır.

Yukarıda da işaret edildiği gibi, yüzyıllarca sürmüş olsa da, Avrupa'da mutlak egemen olan Hristiyanlık da, gücünü sonsuza kadar sürdüremezdi; o da değişime ve yenileşmeye uymak zorunda kalmış, Rönesans ve onun dindeki görünümü sayılan Reformasyon gibi süreçlerin yaşanmasına engel olunamamıştır. Hristiyanlık gücünü yitirmeye başlamış, on dördüncü yüzyılda başlayan yenileşme ve bilimsel hareketin hızı kilise dâhil her şeyi alt üst etmiştir. Katolik Kilisesi birliğini koruyamamış, o anlardan itibaren Avrupa'nın gidişatını yönlendiren Protestan hareket Katolik kilisesinin "mutlak" otoritesini çok zayıf bir noktaya getirmiştir. Bu aşamada, "inancından" da "aklından" da vazgeçmeyi düşünmeyen entelektüeller Skolastik felsefenin kurucuları olmuşlardır. Bunlar, Scotus Erigena, Anselmus, Abelardus, Thomas Aquinas ve Duns Scotus gibi isimlerdir. Patristik dönemin başında var olan temel iki anlayıştan biri olan felsefe-din karşıtlığı, Skolastik dönem ile bir uzlaştırma çabasına dönüşmüş, din ile felsefe arasında uzlaşma olamayacağı düşüncesi çürütülmeye çalışılmıştır. Hegel bu dönemi şöyle betimler: "Felsefe ve dinin içerikleri aynı, gayeleri aynı, menfaatleri aynıdır... Dini açıklamakla, felsefe kendi kendini açıklar ve kendi kendini açıklamakla, dini açıklar."⁶ İlk yüzyıllarda Augustinus'un etkisiyle yaygınlaşan Platoncu gelenek, Skolastik dönemle birlikte ağırlığını kaybedip, yerini Aristotelesçi (Peripatetisyen) geleneğe bırakmıştır. Dini eğilimlere daha yakın duran Platoncu geleneğin, yerini Aristotelesçiliğe kaptırmasıyla, daha rasyonel, daha seküler bir anlayışın gelişmesine zemin hazırla-

⁵ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996, s. 138.

⁶ Weber, *a.g.e.*, s. 139.

yan realizm-nominalizm tartışmaları alevlenmiş, Rönesans'ta iyice belirginleşen bir ayrışma ile önemli bir noktaya gelinmiştir. Artık sanat, felsefe ve bilim, dinin egemen olduğu bir statüden, duyuların ve aklın egemen olduğu "doğalcı" bir yola girmiştir.

B. Rönesans ve Metot Problemi

Skolastiğin son dönemi, pozitif bilimlerle beşeri bilim ve disiplinlerin büyük bir hızla, belirgin bir ayrılığa doğru gittiği bir dönemdir. Bu dönemin ilk önemli filozofları, bilim ve matematiğe önem vermemesi nedeniyle skolastiği eleştiren Fransiskan rahip Roger Bacon (1214-1294),⁷ yine Fransiskan mezhebine mensup Duns Scotus (1265-1308) ve Ockhamlı William (1300-1349)'dır. Bu dönem, bilimle ve felsefeyle dinin, akılla imanın birbirlerinin alternatifi olmadıklarının, kimi zaman işbirliği yapsalar da farklılıklarının bilinmesi gerektiğinin yolunun açıldığı dönem olmuştur. Skolastik dönemin filozofları, felsefede ve bilimde yeni yöntem arayışlarına yönelmişler, insanı ve yaşadığı evreni tanıma yönünde ciddi adımlar atmışlardır. Hristiyanlığın tarihi ile Avrupa'yı sınırlama alışkanlığı değişmeye, eski kültürlerin ve İslam dünyasının da katkılarıyla, Avrupa yeniden yeniliklere açılmaya başlamıştır. Coğrafi keşifler sayesinde Asya, Kuzey Afrika, Akdeniz ve okyanuslara uzanan yeni bölgelere kapılar aralanmış, Yeni Dünya'yı keşfeden Kolomb, Hindistan'a açılan Vasco De Gama ve dünyayı dolaşan Magellan'la, dünyanın ve gök cisimlerinin bir yere "çakılı" durduğu düşüncesinin yanlışlığı ortaya konmuş, bilimde de yeni paradigmlar benimsenmeye başlamıştır. Bu keşifler yoluyla önce dünyanın küre şeklinde olduğu kabul edilmiş ama bu dönemde de "yer merkezli" evren anlayışı aşılamamıştır. Çok geçmeden "yer merkezli" (geosentrik) evren anlayışı çökmeye yüz tutmuş, Tycho Brahe'nin öncülüğünde yeni paradigma eskinin yerini almıştır.⁸

Rönesans, Fransızca *Renaissance*, "yeniden doğuş" anlamına gelen ve Avrupa kültür tarihinde on dördüncü yüzyıldan başlayıp, on yedinci yüzyıla değin uzanan bir dönemin adı olmuştur.⁹

⁷ Bkz. Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, İstanbul, 1999, s. 75.

⁸ Weber, *a.g.e.*, s. 197.

⁹ Genelde, bir yenileşmeyi anlatması nedeniyle, bütünüyle olumlu bulur.

Orta çağ ile Reformasyon arasında kalan dönem Rönesans olarak bilinmektedir. Batılı kaynaklara göre Rönesans İtalya'da başlamıştır. Buradaki "yeniden doğuş", eski kültürlerle yeniden dönüşü ifade der. Genel anlamda bu değerlendirme yaygınsa da bu görüşe katılmayıp, Rönesans'ı "insanoğlunun hiçbir zaman tasarlamadığı bir dönem, yeryüzünde hiçbir zaman görülmeyen insanların ortaya çıkarak yapıtlarını gerçekleştirdiği bir dönem" olarak nitelendirmek de mümkündür.¹⁰ Ernst Bloch'un değişik bir betimlemesiyle Rönesans, **Homo faber**'in¹¹ ortaya çıkması, İtalya'nın eşsiz bir değişim ve dönüşüme ev sahipliği yaptığı, XII ve XIV. Yüzyıllar Floransa'da egemen olan Medici ailesinin hem ekonomik hem de kültürel sıçrayışa öncülük ettiği dönemdir. Medicilerin Floransa'da ilk bankayı kurmalarıyla, Kapitalizmin Pazar ekonomisi ortaya çıkmış, feodal dönemin ekonomik baskıları da bu sayede sona ermiştir.¹² İtalyan sanatçılar Leonardo da Vinci (1452-1519) Michelangelo (1475-1564) ve Niccolo Machiavelli (1469-1527) Rönesans'ın öne çıkan isimleridir. Rönesans'ın ana karakteri, eski Yunan ve Roma kültürlerinin bir öykünmesi, yeniden yorumlanması şeklinde betimlenir. Etienne Gilson, Rönesans'ı Hristiyan kötümserliğine karşı oluşan bir düello çağrısı olarak niteledikten sonra, "Rönesans, Yunan tanrılarını yattıkları yerden tekrar çağırdı; ya da hiç değilse onları doğuran ruhu çağırdı. Pascal'a karşı Voltaire'i, Aziz Bernard'a karşı da Condercet'i çağırdı." diye bu dönemi anlatmaktadır.¹³ Bu dönemde eski Yunan ve Roma fikir

nan bu dönem için aykırı yorumlara da rastlamak mümkündür; örneğin, Rönesans döneminde olumlu gelişmeleri teslim etmekle birlikte, şu tür ihtiyatlı değerlendirmeleri de dikkate almak gerekir: "Rönesans basit bir biçimde -Ortaçağın "Karanlık Çağ" diye nitelendirilmesiyle tezat olacak şekilde- ışığın geri döndüğü dönem değildi. Bunun yerine, bu genellikle ışığın neredeyse söndüğü bir dönem oldu! Pek çok şekilde, Rönesans felsefesi entelektüel olarak Ortaçağ felsefesinden daha şaşkıncı." Gunnar Skirbekk, Nils Gilje, *Felsefe Tarihi*, çev. Emrullah Akbaş, Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, Basım tarihi yok, s. 204.

¹⁰ Bkz. Ernst Bloch, *Rönesans Felsefesi*, çev. Hüseyin Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 7.

¹¹ "Üreten ve geliştiren bir tür olarak insan"

¹² Bloch, *a.g.e.*, s. 8.

¹³ Gilson, *a.g.e.*, s. 112.

adamlarının eserleri yeniden okunur ve bir “erken klasisizm” ortaya çıkar. Yeniden gündeme taşınan klasikler ise, Sophocles (M.Ö. 497-406), Platon (M.Ö. 427-347), Cicero (M.Ö. 106-43), Virgil (M.Ö. 70-19), Tacitus (M.S. 56-117)’dur. Rönesans döneminin ortaya çıkmasında İstanbul’un fethinden sonra ortaya çıkan kimi gelişmeler ve İslam dünyasından yapılan çeviri eserlerin katkısı olduğu da unutulmamalıdır.

C. Rönesans’ta Platonculuk

Skolastik felsefenin son döneminde etkisi büyük olan Aristotelesçiliğe karşı Rönesans’la birlikte, patristiğin ilk dönemindeki gibi bir Platonculuk akımı başlatılmıştır. İstanbul’dan Floransa’ya giden Georgios Gemistos **Plethon** (1355-1450), o dönem Floransa devletinin yönetiminde bulunan Cosimo Medici (1389-1464)’nin desteğiyle, 1459 yılında, Floransa’da Platon akademisini kurdu. Burada Hristiyanlığın yayılmasında daha etkili olacağı düşünülen Platonculuk Aristotelesçiliğe tercih edilmiş oluyordu. “Floransalı Platoncular bu sürecin sonunda, Plotinos’u Platon’dan ayıran sınırı ortadan kaldırdılar ve Yeni Platonculuğa kaydılar.”¹⁴ Rönesans’ın Platoncuları olarak Cosimo Medici’den sonra **Trabzonlu** Bassilus **Bessarion** (1403-1472), Marsilius Ficinus (1433-1499), Giovanni Pica della Mirandola (1463-1494) gibi isimleri saymak gerekir.

D. Rönesans’ta Aristotelesçilik

Floransa’da yayılan ve sonrasında Yeni Platonculuğa dönüşen Platonculuğun karşıtı olan Aristotelesçilik ise Padua ve Bologna üniversitelerinde gelişme olanağı bulmuştur. Buralarda ortaya çıkan Peripatiklerin öncüsü, önce Aphrodisiaslı Alexander (Alexandre d’ Aphrodisias, M.S. 200’lerin sonunda Atina’ya gitmiştir)¹⁵ olmuş, sonra da İbn Rüşt (Averroes) ve İbn Sina (Avicenna)’nın etkisi görülmüştür. Floransa Akademisi’nin alternatifi olan bu üniversitelerde Aristotelesçiler, özellikle de

¹⁴ Bloch, *a.g.e.*, s. 18.

¹⁵ Aristoteles’in eserlerini açıklayan bu filozof, Anadolu’nun Güney Ege bölgesinden, Karia’ya bağlı Aphrodisias’ın bir kasabasında yetişmiştir.

İbn Rüşçüler (Averroistler) çok etkili olmuşlardır. Aleksander'in etkisinde bir felsefe kuran Pietro Pomponazzi (1462-1525) bu akımın bir başka öncü ismidir. Pomponazzi, *ruhun ölümsüzlüğü* düşüncesine karşı bir öğreti geliştirmiş, bu tutumuyla kilisenin doktrinine ideolojik bir darbe indirmiştir. Aristoteles'in, insandaki *bireysel ruhun öldüğünü evrensel insan ruhunun yaşadığını* öne süren anlayışından esinlenen Pomponazzi, bu görüşle, bütün umudunu Cehennem korkusu üzerine kurmuş olan papalığın malzemesini elinden almıştır.¹⁶ Skolastiğin en güçlü döneminde Hristiyanlığın dogmalarını temellendirmek için sıkı takip ettikleri Aristoteles, artık, doğrudan kendi eserlerinden yola çıkılarak seküler bir amaç için takip ediliyordu. Pomponazzi'nin, belki de ölüm korkusuyla, kişisel olarak "ruhun ölümsüzlüğüne inanmakla birlikte", Aristoteles felsefesinde bunun kabul edilemeyeceğini söylemesi, kilisenin resmi öğretisinin dışında da yorumlara yer verildiğini göstermektedir.¹⁷

E. Rönesans'ta Yeni Metot

Skolastik dönemde, özellikle Ockhamlı William ile birlikte belirgin bir biçimde ortaya çıkan "yeni metot", on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda iyice gelişerek Francis Bacon döneminde tam anlamıyla uygulanmaya başlanır. On yedinci yüzyıl, artık eskinin büyük ölçüde terk edilip, yeni yöntemin uygulamaya konulduğu zaman olacaktır. Çünkü, gerçek anlamda bilimsel teori ve pratiğin gelişmeye başladığı yüzyıl bu yüzyıldır. Bu dönemde, natüralist, materyalist- mekanist anlayış yanında, matematik-fizik gibi sayısal değerler temeline dayalı disiplinler evren açıklamalarında kullanılmaya başlanmıştır. Böylece, matematiksel dili (formüller, modeller ve çıkarımlar) ve niceliksel kavramları (kitle, kuvvet, hız vb.) kullanan, klasik mekaniğe benzeyen bir bilim ortaya çıktı. Ortaya çıkan bu yeni bilim "ne tamamen tümdengelimli ne de tümevarımlı bir bilimdi; her ikisini de ustaca kullanma niyetinde ve eğiliminde bir bilim anlayışı idi."¹⁸ Tümevarım ve tümdengelimli yöntemlerin tek başına

¹⁶ Bloch, *a.g.e.*, s. 20.

¹⁷ Weber, *a.g.e.*, s. 188.

¹⁸ Bu dönemin bilimsel çalışmalarında kullanılan tümdengelim-tümevarımlı yöntemlerin tek başına

yeterli olmayacağını anlatan şu uyarlanmış örnekler, Yeni dönemin daha ihtiyatlı, daha kuşatıcı ve çözümleyici bakış açısı hakkında bir fikir vermektedir: Sekiz yıldan beri A gölündeki ördekleri gözlemliyoruz ve tüm gördüğümüz ördeklerin gri renkli olması nedeniyle “tüm ördekler gridir” şeklinde iddialı bir yargıya varıyoruz; çünkü bu süre zarfında bütün ördekleri gözlemledik. Büyük bir olasılıkla aynı mekânda gözlemleyemediğimiz ördekler de vardır. Buna ek olarak, her yerde olması muhtemel ördekleri de gözlemlemedik. Biz doğmadan önce ve bundan sonra var olabilecek ördeklerle ilgili de bir fikrimiz yok, doğal olarak. Bu tespitimiz ile gözlemleyemediğimiz ördekler arasındaki orantı, sonlu bir sayı ile sonsuz bir sayı arasındaki orantı gibidir. Yani, tümevarım yöntemiyle ulaşılan “bütün ördekler gridir” sonucu, yeni gözlem ve rastlantılarla test edilip, diğer zaman ve mekânlarda elde edilen bilgilerle “yanlışlanabilir”. Yeni elde edilen bir bilgi ile tek bir tane dahi gri dışında renk taşıyan bir ördekle karşılaşıldığında ilk vardığımız sonuç geçersiz olacaktır. “Şu halde, tümevarımla ulaşılan sonuçlar çürütülebilir ama asla tamamen doğrulanamaz”.¹⁹

Skolastik döneme büyük ölçüde egemen olan tümdengelimsel yöntemin, kesin cevaplar verse de, yeni bilgi vermemesi, yöntemin yenilenmesini gerektiriyordu. Tümevarım yöntemi ile elde edilen bilgilerin yanlış olma olasılığı olsa bile, bu yöntem yeni bilgilerin elde edilmesine daha elverişli idi. Bu sırada, bilimde ve gözlemde çoğunlukla F. Bacon’ın büyük katkı sağladığı ve bilimsel yöntemin tek çıkar yolu olarak gördüğü tümevarım ön plana çıktı. Ancak, Bacon’ın yeni metodu olan tümevarımın gelişmesiyle tümdengelimin ortadan kalktığını düşünmek yanlış olur. Tümdengelimin görelisi olarak daha temkinli daha garanti bir yöntem olacağı durumlar da vardır. İşte bu nedenle tümdengelim yeni bilimde de önemli rol oynadı. Ama bu yöntem, tümdengelim yeni bir türü, *hipotetik-tümdengelimli yöntem* diye anılmıştır. Şimdi, tümevarımla tümdengelim arasında kurulabilecek bu işbirliğini bir örnekten yararlanarak açıklayalım: A gölündeki ördek örneğine dönecek olursak, şöyle bir

rım yöntemi ve iki yöntemin karşılaştırmalarına ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Skirbekk, Gilje, *a.g.e.*, s. 205 vd.

¹⁹ *A.g.e.*, s. 205. “Popper, yanlışlanamayan teorilerin bilimsel teoriler olmadığını söyler” bkz. aynı yer.

önerme geliştirebiliriz: “A gölünde gözlemlediğim beş bin iki yüz ördek gridir” der ve bu gözlemden yola çıkarak “bütün ördekler gridir” dersek, hem yeni kavramlar üretmiyoruz hem de mantıksal olarak saçma bir sonuca varmış oluyoruz. Bacon’ın savunduğu tümevarımsal metot mantıksal bir problemi gerekli kılmaktadır. Bu örnekten değil de, modern fizik formülünden hareket edersek bu husus daha iyi anlaşılacaktır. “Eğer masadaki topların $F=ma$ (güç, kütle ve hızın çarpımına eşittir) formülüne göre yuvarlandığı hipotezini önerirsek, gözlem aşamasındaki kavramlardan -top, masa vb.-, soyutlama aşamasındaki formülde belirtilen kavramlara *sıçırıyoruz* demektir. “Güç”, “kütle” ve “hız” kavramlarını asla anlayamayız. Bunlar bir hipotezle bağlantılı olarak kurulan kavramlardır ve tümü matematiğin diliyle formüle edilmiştir. Bir başka ifadeyle $F=ma$ tipindeki bir formülü tümevarımsal bir yolla tasarlayamayız. Bu hipotezi formüle etmek matematiksel dilde sıklıkla tümevarımdan öte bir şeydir. Formülü *icat* ederiz. Hatta bu formülü *nasıl* elde ettiğimizin konuyla ilgisi yoktur. Bir hipotezin makul olup olmadığına denemeyle karar verilir. Hipotezden, eğer hipotez doğruysa, oluşması gereken şeyler hakkında belirli ifadeler çıkarırız. Sonra da ortaya çıkıp çıkmayacaklarını belirlemeye çalışırız. Şu halde tümdengelim, bir hipotezi test etmenin parçasıdır. İşte bu yüzden buna *hipotetik-tümdengelimli* denir. Eğer bir hipotez yeterli bir biçimde denenmişse ve deneme hipotezi yanlışlamamışsa hipotez teori haline gelir ki bu yeni bilgiye yol açabilir. Bu bilgi hala mutlak bir biçimde kesin değildir. Bundan dolayı, pratikte, hipotetik-tümdengelimli metot hipotezlerin önerisi ve gözlem ile deneme yoluyla çıkarımlar arasında sürüp giden bir münavebeyi (nöbetleşme) ifade eder. Pratikte, araştırma süreci sonu gelmeyen bir helezon halini alır.²⁰ “Hipotetik-tümdengelimli metoda dayalı bilgi hem doğal olgulara dair bir idrak hem de onları kontrol etme gücü olanağı sağlar.”²¹ Bu gibi örnekler, Yeni dönemde, zihinsel kurgu ya da icat da olsa, sayılara ve mantıksal, tutarlı en önemlisi “itiraz edilmesi zor” uzlaşımlara dayalı bir yeni metodun uygulandığını göstermektedir.

²⁰ A.g.e., s. 206-207.

²¹ A.g.e., s. 207.



II. BÖLÜM: Reformasyon

Yenileşme ihtiyacı, başlangıçta Hristiyanlığı her biri farklı bir din görüntüsü veren Katoliklik ve Ortodoksluk gibi iki önemli mezheple temsil edilir duruma getirmişti. Mücadele yalnızca bu iki büyük mezhep arasında kalsaydı reformasyon daha da gecikebilirdi. Ancak, bu mezheplerle beraber başka iç bölünmeler de ortaya çıkınca, dinde yenileşme ihtiyacı bir zorunluluk haline geldi. Hristiyanlığın yayılma sürecinde, içlerinde İtalya, Almanya, Fransa, Hollanda gibi büyük ülkelerin de bulunduğu Avrupa kıtasında kurulan üniversitelerde bile, başlangıçta mezheplerin, hatta tarikatların belirleyici oldukları görülmektedir. Bir yanda Aristotelesçi geleneği sürdüren Dominikenler, diğer yanda Platon-Augustinusçu geleneği sürdüren Fransiskanlar hâkimdi. Örneklendirmek gerekirse on üçüncü yüzyıl Hristiyan Avrupa'sında adı geçen iki önemli tarikat mensupları arasında adları mezheplerin de önüne geçen filozoflar bulunmaktaydı. Albertus Magnus (1200-1280) ve öğrencisi Aziz Thomas Aquinas (1225-1274) gibi filozoflar Dominiken tarikatına mensupken, Britanya kökenli Roger Bacon (1214-1294), John Duns Scotus (1266-1308), Ockhamlı William (1285-1349) gibi ünlü filozoflar da Fransiskan tarikatına mensup idiler.¹

Orta çağın başından yaklaşık 1200 yıllarına kadar merkezi

¹ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer, İstanbul, 2002, C. II., s. 185.

Roma olan Katolik Hristiyan Avrupa kilisesi büyük ölçüde tek ve merkezi otorite idi. Yaklaşık 1200 yılında, Papa İnnocent III (1161-1216), Papanın, feodal yapının ve krallığın da başı olduğunu ilan edince, ilk karşı çıkışlar da başladı. Ancak, bu karşı çıkışların ilk belirgin örnekleri, İngiliz John Wycliffe (1330-1384) ve Bohemyalı John Huss (1369-1415) gibi dini reformcuların çıkışlarıdır. Bu kıpırdanmalar genel durumu değiştirmede yetersiz kalsa da artık taşlar yerinden oynamıştı.

Hristiyanlığın merkezi olan Kıta Avrupa'sının hâkim mezhebi Katolikliğin içinden çıkan Protestan hareket, kısa zamanda "mutlak otoritenin" bölünmesine yol açtı. Hristiyanlık dinini başlangıçtaki saf biçimine döndürme ideali ile, daha pratik bir ifadeyle, "akla daha yatkın" bir din yorumu ile ortaya çıkan Protestanlık, aynı zamanda, Avrupa'nın dini siyasi ve kültürel tarihi açısından da bir dönüm noktası olma işlevi görmüştür.

On altıncı yüzyıl, kilisenin dünyevi otoritesinin artık sonuna gelinmekte olduğunu işaretleriyle başlamıştı. Hollandalı Hümanist bilim adamı ve teolog Desiderus Erasmus (1469-1536)'un, İncil'in orijinal metinlerinde İsa'nın da, Aziz Paul'un de hiçbir uygulamasının kilisenin o an yürürlükte olan pratiği ile uyuşmadığını, onların zamanındaki Hristiyanlık ile uygulamadaki Hristiyanlık arasında neredeyse uçurum bulunduğunu açıkça ilan etmesiyle reformasyonun geri dönülemez bir noktaya geldiği anlaşılmaktadır.² Aydınlanmanın hızlanmasını sağlayan bu yenileşmeleri, Martin Luther (1483-1546)'in, 1517 yılında Almanya'da, Roma'dan ayrı bir kilise kurması ve bu ülke başta olmak üzere Danimarka, Norveç, İsveç gibi ülkelerin halklarının büyük çoğunluğunun onu takip etmesi izledi.³ Diğer yandan, yine Protestan lider Ulrich Zwingli (1484-1531) ile, Kıta Avrupa'sında çok takipçi bulamayan fakat İskoçya ve İrlanda'nın tartışmasız en etkileyici yenilikçisi kabul edilen Fransız teolog John Calvin (1509-1564)'in Cenevre'de başlattığı Protestan hareketler de çok önemlidir. Özellikle Calvin, genel olarak Batı Almanya, Fransa, Hollanda, İskoçya gibi ülkelerde yayılınca, Roma Katolik kilisesinin otoritesi kesin olarak eski

² J.N. Wolfe & M. Pickford, *The Church of Scotland: An Economic Survey*, Southhampton, 1980, s. 3.

³ Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Books IV-V, Penguin Classics, England, 1999, s. 394.

gücünü kaybetti.⁴ Protestan kiliseler, Roma Katolik kilisesinin en büyük gücü elinde bulundurmasına yarayan piskoposluk, papazlık gibi kurumların eski yapılanmalarına son vermiş, sonuç olarak, ilkelerini doğrudan İncil'den alan, İncil'in anlatılmasını kendisine görev edinen bir elçilik kurumu oluşturulmuştu. Böylece, otoritesini kaybeden Roma Katolik kilisesi, Kuzey Avrupa ülkelerinde denetimi bütünüyle Protestan kiliselere bıraktı. Kısmen, Fransa, Belçika gibi Avrupa ülkelerinde varlığını koruyabilen Roma Katolik kilisesi, yeni taraftarlar edinmek amacıyla Amerika, Afrika, Doğu Hindistan gibi ülkelere yöneldi.⁵ Bu sarsılma Katolik inancı yok etmediyse de, Hristiyanlık, artık ortaçağlarda uygulanan bir dini pratikten hızla uzaklaşıp, yeni yorumlar ve anlayışlarla bir anlamda sekülerizme ayak uydurmaya çalışarak, büyük ölçüde "dünyevi alanın" dışına çıkarıldı.

Avrupa'nın çeşitli bölgelerinde, Katolik ya da Protestan mezheplerden birisini seçmede bölgelerin ve ulusların belli bir eğilim içerisinde olduğu söylenebilir. Örneğin İtalya, İspanya, Almanya, Fransa, Hollanda, İsviçre, Polonya gibi Kıta Avrupa'sı ülkelerinde Katolik mezhep bağlıları çoğunlukta iken, İngiltere, İskoçya, İrlanda gibi kuzey Avrupa ülkelerinde Protestanlar ve bu mezheplerin değişik yorumlarından oluşan Calvinizm, Anglikanizm gibi kollar egemendir. Reformasyonun ve Aydınlanmanın önemli merkezlerinden olan İskoçya ve İrlanda'da Calvinizm'in İskoç yorumu olan Presbiteryenizm, İngiltere'de ise Protestanlığın önemli kollarından, Oxford üniversitesi içerisinde Evangelist bir grubun⁶ kurduğu, Metodistler vardır.⁷ Bütün bu hareketlenmeler, önce Avrupa'nın sonra da Amerika ve başka dünya ülkelerinin değişimini hızlandırarak, din eksenli tartışmaların yerini akla ve deneye dayalı bilimsel etkinliklere bırakmasına neden olmuştur.

⁴ Wolfe-Pickford, *a.g.e.*, s. 4.

⁵ *A.g.e.*, s. 5.

⁶ Bu grubun başını, yazdıkları kitaplarla önemli yere sahip John ve Charles Wesley, George Whitefield gibi kişiler çekiyordu. Bkz. Wolfe-Pickford, *a.g.e.* s. 5.

⁷ Daha geniş bilgi için bkz. Ali Taşkın, *İskoç Aydınlanması*, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 63-64.

A. Bilim Hareketi

Fransız tarihçi Michelet, on altıncı yüzyılın bilimsel gelişmelerini şu simge isimler ve yaptıkları işlerle şu şekilde betimlemeye çalışmaktadır: “On altıncı yüzyıl, büyük ve tabii gelişmesi içinde, Colomb’tan, Copernic’ten Galilei’ye, yerin keşfinden göğün keşfine kadar uzanır.” Orta çağın, kendini kabul ettirdiğinin en büyük kanıtı, uzun süreli olmasıdır. Birkaç kez yok olmak ile yüz yüze gelmesine karşın, her seferinde bir yolunu bulup kurtulduğunu, ancak can çekişme döneminin, on beş ve on altıncı yüzyıl olduğunu vurgulayan Michelet, burada etkili olan öğelerin, Yunan, Roma uygarlıkları ile matbaanın bulunması, Amerika’nın keşfedilmesi olduğunu zikreder.⁸

Avrupa’da on altıncı yüzyılın ikinci yarısından sonra hızlanan ve on yedinci yüzyılda patlama yaşayan bilim hareketinin birden ortaya çıktığını düşünmek yanlış olur. Ortaya koydukları doğaya ve evrene ilişkin açıklamalar, ne kadar spekülasyona dayalı ve geçici olsa da, bilimsel yöntem ve ilgi bakımından Pythagoras, Aristoteles, Galenos gibi antik çağın filozof bilim insanlarını, İslam dünyasındaki bilimsel hareketleri hesaba katan, Avrupa’daki on birinci yüzyılda başlayıp, on üçüncü yüzyılın sonlarına kadar büyük gelişme gösteren bilim hareketini gözden kaçırmamak gerekir.⁹

1. Nicolaus Cusanus (1401-1464)

Alman mistik düşünür, teolog ve bilim adamı olan Nicolaus Cusanus, İtalya/Padua’da hukuk, matematik ve felsefe öğrenimi görmüştür. Kilise hizmetinde uzun süre çalışmış ve kardinallik mertebesine kadar yükselmiştir. Kilise reformlarında büyük katkısı olmuş, bir ara papanın temsilcisi olarak İstanbul’a da gitmiştir. Eski ile yeni arasında bir köprü görevi gören Cusanus, duyu bilgisi ile düşünmenin kavramlarını birleştirerek somut

⁸ Bkz. Jules Michelet, *Rönesans*, çev. Kazım Berker, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 5-6.

⁹ Bu konuda bilim tarihçisi Cemal Yıldırım’ın değerlendirmeleri için bkz. Yıldırım, *a.g.e.*, s. 78.

bilgi ile düşünce bilgisi arasındaki ayrımı ortaya koyar. Dağınık duyu bilgisinin birleşik ve tam bir bilgi değeri taşıması için “düşünce” tarafından toplanması, bunların tasavvur yetisi (phantasia) içerisinde toplanması ve nihai olarak bütün bu tasavvurların da akıl tarafından birleştirilmesi gerekir. Böylece, duyum ile “düşünme” arasında bir birlik sağlanmış olacaktır. Cusanus’un öğretisinde, düşünme sayesinde “mutlak bir birlik” bulunmaya çalışılır. Ancak, Cusanus’a göre düşünme ile de mutlak birliğin bilgisine ulaşamaz. Bu noktada, düşüncemizin de sınırlarını öğrenmiş oluruz. Cusanus, “mutlak birliğe” mistik bir sezgi (intuitio) ile yaklaşabiliriz der. Cusanus, düşüncenin kendi bilgisizliğinin farkına varmasına “cehaletin bilgeliği” ya da “bilgince bilgisizlik” der. Demek ki, **mutlak varlık**, duyuvarın da düşünmenin de sınırlarının ötesindedir. Bütün karşıtlıkları kendisinde birleştirmiş olan Tanrı bilinemez ve kavranamaz. Bu öğretisi nedeniyle Cusanus için şüpheci denilemez. Çünkü ona göre “bilgisizliğimizi bilmek” “bilgiç bilgisizlikten” daha iyidir. Cusanus, “*Deus melius SCITUR nesciendo (Tanrı, bilmeyecek daha iyi bilinir.)*” der. Koyre, Cusanus’un, bu negatif teolojisi ile Plotinus’un başlattığı ve Aziz Augustinus, Pseudo Dionysos ve Johannes Scotus Erigena ile devam eden geleneği sürdürdüğünü söyler.¹⁰ Bu karşıtların birliği olan Tanrı’dan evrenin çıktığı düşüncesi de, Cusanus’un öğretisinde önemli bir yer tutar. Cusanus, Tanrı ile evreni özdeş saymaz; ama karşıtların birliğinden çıkan bir evrimleşme, bir gelişme ile sürekli bir rölatiflik, sürekli bir gelişme ile evren meydana gelmektedir. “Cusanus, karşıtların sürekli olan geçitlerle ortadan kalkacağını düşünmekle, bilgilerimizin rölatif olduğunu bulmuştur. Ona göre, örneğin atom kavramı rölatiftir; çünkü nesnelerin bölünmesini düşünmede sonsuz olarak ileri götürebiliriz; ama ‘gerçekte’ bu bölme bir yerde durup kalır; işte küçüklüğü dolayısıyla artık bölünemeyen parça atomdur; yalnız gerçekteki bu durup kalma, ‘en küçük parçaya’ varılmış olduğu anlamına gelmez.”¹¹ Aynı şekilde, sonsuz bir hareket de yoktur. “Ona göre, evrenin ne merkezi, ne de çevresi vardır; çünkü bunların olabilmesi için, evrenin dışındaki bir şeye göre olmaları gerekirdi;

¹⁰ Bkz. Koyre, *a.g.e.*, s. 7.

¹¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Ankara, 1967, s. 265.

böyle bir şey olsaydı, o zaman evren bir ‘bütün’ -universum- olmazdı. İnsan nerede bulunursa bulunsun, ister yerde, ister güneşte ya da bir yıldızda bulunsun, kendini hep merkezde bulunuyor sanacaktır. Bunu böyle düşünersek, evrene ne şekil, ne de hareket yükleyebiliriz: Evrendeki her nokta hem merkez sayılabilir hem de çevredeki bir nokta diye anlaşılabilir; bu da yerin evrenin merkezinde bulunmadığını gösterir.”¹² Bu görüşler paralelinde, yüzyıllardır savunulan “yer merkezli” evren anlayışı Cusanus ile birlikte değişmeye başlıyordu. Ancak, Cusanus, bu noktada da durmaz, “yer”in evrenin merkezi olmaması, onun sabit ve hareketsiz olduğu düşüncesini de yıkmış olur. Biz “yerin” hareketini anlayamıyoruz; bu, nehirde giden ve kıyıyı göremeyen birinin nehrin akmakta olduğunu bilmemesi gibi bir şeydir. Cusanus’un evrenle ilgili görüşleri burada kalır. Yerin kendi etrafında ve güneş etrafında döndüğüne ilişkin bilgiler Cusanus’ta yoktu. Bu kadarı bile, ilkçağlardan beri gelen Aristotelesçi evren açıklamalarının döneminin bittiğinin habercisi idi. Yer merkezli evren anlayışı değişince, “yer” ile “gök” arasındaki ayırım da yerini “aynı yasaların” mümkün olduğu bir “bütün” evren anlayışına doğru hızla ilerlemeye bırakmış oluyordu.

2. Leonardo da Vinci (1452-1519)

“Anatomist, kimyager, musikişinas, jeolog, matematikçi, şair, termometre ve barometrenin kâşifi, mühendis ve fizikçi;”¹³ Ressam, mimar, heykeltıraş ve filozof olma gibi özelliklere sahip olan Leonardo, uçan makine, helikopter, çeşitli silah modelleri gibi uygulamalı alanlarda çalışmalar yapan, astronomi alanlarında da ileri görüşlü bir entelektüel idi. Leonardo **da Vinci**, kanın vücuttaki hareketini suyun hareketine benzetmesi ve yine kanın besinleri vücutta nasıl taşıdığına ilişkin çalışmaları ile fizyolojiye katkısı ile, Harvey tarafından keşfedilecek kan dolaşımının buluşuna yardım ederken, astronomide, yerkürenin diğer gezegenler gibi bir gezegen olduğunu ileri sürerek de Kopernik’i haber verir. O, Fizikte, Galileo ve Newton’un buluş-

¹² Gökberk, *a.g.e.*, s. 266.

¹³ Michelet, *a.g.e.*, s. 75.

larına çok yakın buluşlar gerçekleştirmiştir.¹⁴ Teorik bilim, deney ve pratik arasında sıkı bir ilişkinin bulunması gerektiğine inanan **da Vinci**, matematik-fizik ve modern bilimsel yöntemin temeli olan sebep-sonuç ilişkisi ve pozitif bilimi temel ilke sayan anlayışın Rönesans'taki temsilcisi ve başlatıcılarından biri olmuştur. O, tabiat yasalarında zorunluluk fikrini savunmuş, sofistik akıl yürütmelerden de doğaüstülüklerden de matematik sayesinde kurtulabileceğimizi bildirmiştir.

Fransız tarihçi Michelet'nin şu sözleri ile Leonardo da Vinci'nin ortaçağ ile Rönesans arasındaki yerini belirtmesi açısından önemlidir. "Ortaçağ, tabiatın karşısında ürkek ve mahcup bir durumda bulunmuştu. O ancak büyük periye lanet etmeyi, onu kovmak için efsunlanmayı öğrenmişti. Aşkın mahsulü ve insanların en güzeli olan bu **da Vinci**, kendisinin de tabiattan bir parça olduğunu hissediyor; ondan korkmuyordu. O, tabiata ait her şeyi benimser ve sever..."¹⁵

3. Theophrastus Paracelsus (1493-1543)

İtalya, Fransa ve İngiltere'ye göre daha geri planda kalan Almanya'da Rönesans'ın gelişmesine ön ayak olan iki kişi vardır; bunlardan birisi Theoprastus **Paracelsus**, diğeri de Jacob **Boehme**'dir. Bu iki entelektüeli de kısaca bilmek gerekir. 1493 yılında İsviçre sınırları içerisinde kalan Einsiedeln'de doğan Paracelsus bir "büyücü", bir "fantezici", doğa bilimci, bir uygulayıcı ve "bir evren filozofu" idi. Eski bilgi ve gelenekleri, bitki ve metallerin insanlar üzerindeki etkilerini ve yaşlı otçuların ilaç yapılan bitkilerini inceliyordu. Geleneksel halk tıbbına ilgiyle birlikte, dağlar, ormanlar, yeraltı suları, toprağın derinlikleri de Paracelsus'un ilgi alanındaydı. Hem felsefe tarihi hem de tıp tarihi açısından önemli bir yeri olan Paracelsus "iç dünya" ile "dış dünya" arasında bir uyum olduğu düşüncesinden yola çıkmıştır. Bu doktor filozofa göre, insan doğayı tanımalıdır; ancak böyle bir yolla sağlıklı yaşayabilir. İnsanın doğayı tanıması demek, doğanın kendini tanıması demektir; çünkü insan doğanın bir parçasıdır. "İyi doktoru felsefe dünyaya getirir."

¹⁴ Yıldırım, *a.g.e.*, s. 80.

¹⁵ Michelet, *a.g.e.*, s. 75.

diye açıklıyor Paracelsus. Paracelsus felsefeye iyileştirme görevi verir. Ona göre filozof her zaman iyi bir doktor, iyi bir doktor iyi bir filozoftur ve mikrokozmoz ile makrokozmozlu oluşturan doğanın tüm rahatsızlıklarını gidermeye hazırdır.”¹⁶ Paracelsus, hastalığı, bedene başkaldıran “özerk” bir varlık olarak tanımlar. O, doğal bağlamdan kopmuş, psişik bir kompleks, asalak bir ögedir. Aynı zamanda, hastalık bir meydan okumadır. Bu meydan okumaya karşı bedeni normal dolaşımına kavuşturmak için, bitkisel ya da metalik ilaçlar bulmak gerekir.¹⁷

4. Jakob Boehme (1575-1624)

Paracelsus’un izinden giden ancak bilim adamı kimliğinden çok dini, edebi, mistik yazılarla doğa felsefesini birlikte sunan etkili bir yazar, bir Rönesans insanı Jakob Boehme, 1575’te Almanya’nın saksonya bölgesinde yer alan Görlitz’de doğdu; 1624 yılında da aynı yerde öldü. Fakir bir ailenin çocuğu olan ve kunduracılıkla uğraşan Boehme, kutsal kitap ve edebi yazıların etkisiyle yazın dünyasına yönelmiştir. Boehme’nin daha çok Fransa ve İngiltere’de hayranları olmakla birlikte, Alman filozoflar Schelling ve Hegel üzerinde de etkisi olmuştur.¹⁸

Görünen şeylerin büyük bir sır gizlediklerini düşünen Boehme, buradaki gizin kendisi tarafından bilinebilmesi için Tanrı’ya dua ediyor, Weber’e göre bu duası da kabul olunuyor.¹⁹ Eğer ironi değilse, ki böyle bir üslup gözüküyor; felsefe tarihi açısından şöyle ilginç bir anekdot yer alıyor Weber’in kitabında: “Birbiri arkasına üç vahiyde²⁰ Tanrı ona *sırlı tabiatın iç merkezini* gösteriyor ve *süratli bir bakışla yaratıkların kalbine kadar nüfuz etmesine* müsaade ediyor. Birkaç dostun ısrarlı tavsiyelerine uyarak *Aura* adını verdiği ve bu dostlar tarafından kendisine *Teuton filozofu* adının takılmasına neden olan bir

¹⁶ Bloch, *a.g.e.*, s. 62.

¹⁷ *A.g.e.*, s.63.

¹⁸ *A.g.e.* s.74.

¹⁹ Weber, *a.g.e.*, s. 194

²⁰ Eğer Türkçe tercümede bir hata yok ve Weber “vahiy” sözcüğünü kullanmışsa bu önemli bir hatadır; çünkü monoteist dinlerdeki anlayışa göre “vahiy”, yalnızca peygamberlere özgü bir bilgi edinme durumunu anlatır. Diğer kişiler için “ilham” söz konusu olabilir.

yazıda, gördüklerini toplamaya karar veriyor.” Goerlitz papazının uyarı ve göz hapsi istemesine de neden olan bu kitapta, çeşitli rafiziliklerin yer aldığı görülür.²¹ “Filozof olmak ve Tanrının özü ile eşyanın özünün derinliklerine inmek isterseniz, her şeyden önce Tanrı’dan, Tanrı’da ve tabiatta bulunan Kutsal Ruh’u isteyiniz. Kutsal Ruh’un yardımıyla, Tanrı’nın vücudu olan tabiata ve kutsal teslisin özüne kadar inebilirsiniz; çünkü insan ruhu insanın bedeninde olduğu gibi, tanrısal ruh da bütün tabiattadır.”²² Boehme şöyle der: “Tanrı’nın ruhu, her şeyin yaşamıdır, özü yüceliği, gücü veren ‘centrum naturae’ (doğanın merkezi) dir; ona kılavuzluk eden Kutsal Ruh’tur.”²³

Boehme’nin Herakleitos’u andıran spekülâtif bir diyalektik ustası olduğu da zikredilir. Şu örnek bu mistik filozofun zıtlıklar öğretisini güzel açıklar: Kendi işyerinde duvarda asılı duran kalaylı bir tabak gözüne ilişir. Bu güzel tabak “Jüpiter’in güzel parlaklığı” ile parlamaktadır. Kalay Jüpiter’e adanmıştı ama burada asıl önemli olan, kalayın *koyu* zemini üzerinde kendini gösteren *ışık* idi. Işığın ancak koyu bir zemin üzerinde ortaya çıkabileceğini anlayan Boehme, “Işığın kendini dışa vurmak için karanlığa gereksinim duyduğu gibi, her şey kendi karşısına gereksinim duyar; “hayır” olmadan “evet” olmaz, dünya karşıtlıklardan oluşmuştur ve nesnel olarak diyalektiktir.” demiştir.²⁴

5. Nicolaus Copernicus (1473-1543)

Her ne kadar güneş merkezli evren anlayışını Copernicus’un yerleştirdiği düşünülse de, hiç kuşkusuz, Copernicus’a gelinceye kadar birçok düşünür eski, Aristoteles-Batlamyusçu tabiat görüşünün yıkılıp, yenisinin kurulmasında çaba sarf etmiştir. Bu tabiat görüşü birdenbire ortaya çıkmış bir görüş değildir. Yüzyıllarca önceden Pythagorasçı geleneğe bağlı Hiketas’la Sicilyalı Arkhimedes, M.Ö. III. yüzyılda Copernicus’a benzeyen bir astronomi geliştirmişlerdi.²⁵ Ancak, yine de Polonya asıllı

²¹ Weber, *a.g.e.*, s. 195; Bloch, *a.g.e.*, 73.

²² Weber, *a.g.e.*, s. 194-195.

²³ Aktaran Bloch, bkz. *a.g.e.*, s. 76.

²⁴ Bloch, *a.g.e.*, s. 72-73.

²⁵ Geniş bilgi için bkz. Weber, *a.g.e.*, s. 105. Copernicus’un, Pythagoras (570-490), Pythagorasçılar ve onların izleyicileri olan Hicetas (400-

Nicolaus Copernicus (Mikolaj Kopernik) dünya astronomi tarihinin en önemli kişisidir. Aristoteles'le başlayıp, Yunan bilim adamı Batlamyus (Ptolemaios, 90-165?)'la devam eden ve yüz-yıllarca etkisini sürdüren, "yer merkezli" (geosentrik) evren anlayışını yıkan, bugünkü "güneş merkezli" (heliosentrik) evren anlayışını geliştiren düşüncenin ilk sistemli düşünürü olması, Copernicus'u ünlü yapmıştır. O, ömrünün sonuna doğru yayımlanan ve kısa adı *Göksel Kürelerin Hareketleri Üzerine* (Latince, *de Revolutionibus Coelestium*; İngilizce, *On the Revolutions of the Celestial Spheres*) adlı eseri ile, tarihe "Kopernik Devrimi" olarak geçen bilimsel değişimin öncüsü olmuştur.

Copernicus, Polonya'nın Torun kentinde doğmuş, on yaşında babasının ölmesi üzerine amcasının himayesine alınmıştır. Kilisede önemli görevler üstlenmesi amacıyla dini eğitim aldırılmıştır. Polonya'nın Krakov, İtalya'nın Bologna, Ferrara ve Padua üniversitelerinde, başta teoloji olmak üzere, klasik kültür, matematik, astronomi, tıp, hukuk ve ekonomi okumuştur. 1500 yıllarında Roma Üniversitesi'nde bir süreliğine matematik dersleri vermiştir.²⁶ Copernicus'un, yeni sistemi savunmada etkilendiği kişinin Bologna'daki astronomi ve matematik hocası Dominico Novara olduğu belirtilmektedir.²⁷

Yerin değil de Güneş'in evrenin merkezinde olduğunu, dünyanın hem Güneş hem de kendi ekseninde döndüğünü erken yaşlarında öğrenen, ancak kilise mensuplarının tepkisinden çekindiği için bunu bir süre gizlediği söylenen²⁸ Copernicus'un sistemi kısaca şöyledir: Genelde Batlamyus'un, evren ve yerin küresel olduğu düşüncesi Copernicus tarafından da kabul edilir. Copernicus'un sisteminde de, Aristoteles-Batlamyusçu sis-

335) ve Aristarkus (M.Ö. 310-230) tarafından çok önceleri savunulan görüşlerden haberi olduğu, kendisinin eserinde şu sözlerle ifade edilir: "Biri çıkar, yerkürenin günlük dönüşünden başka bir hareketinden daha söz ederse, hiç şaşırılmamalı. Söylentiye göre, iyi bir matematikçi olan Pythagorasçı Philolaus, yerkürenin kendi eksenini etrafında dönüşünden başka, çeşitli hareketlerle uzayda ilerlediğini, daha doğrusu gezegenlerden biri olduğunu söylediği için Platon kendini tutamamış, onunla görüşmek üzere hemen İtalya'ya hareket etmiş..." Bkz. Yıldırım, *a.g.e.*, s. 83.

²⁶ Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, s. 62.

²⁷ Yıldırım, *a.g.e.*, s.82.

²⁸ Russell, *a.g.e.*, 62.

temin “küre” biçimindeki yer anlayışı kabul edilmektedir.²⁹

Temel farklılık, evrenin merkezinde Yer’in değil de Güneş’in bulunmasıdır. Copernicus’a göre de, “gök cisimlerinin hareketi, dairesel, muntazam ve sonsuzdur; zira dairesel hareketin başı ve sonu yoktur. Ancak öyle bir hareket geçmişi geri getirebilir. Gök cisminin gayri muntazam hareket ettiğini kabul etmek, Tanrı’nın gücünden kuşkulananmak demektir; bu ise olanaksızdır.”³⁰

Copernicus’un yeni bir sitem kurmak istemesinin en önemli nedeni, yerin merkezde görülmesinin, gezegenlerin konumlarının hesaplanmasındaki isabetsizlikleri ortaya çıkaracak olmasıdır. Bilim tarihçisi Cemal Yıldırım’ın Copernicus’un eserinden yaptığı şu alıntı sorunu açıklamaktadır: “Gözlemlenen her yer değişimi, ya gözlenen nesnenin hareketinden, ya da her ikisinin hareketinden meydana gelir. Eğer yer kürenin bir hareketi varsa, bu hareket onun dışında bulunan her şeyde ters yönde bir hareket olarak fark edilebilmelidir; sanki o şeyler hareket halinde, yer küre ise sabitmiş gibi. ‘Gemimiz limanı terk ederken, köy ve kentler hızla geriye çekilir.’; o halde, diyor, Copernicus, “Sabit yıldızlar küresinin hareketi görünüşten ibarettir. Günde bir dönüş yapan şey yıldızlar küresi değil, bize sabit görünen yerkürenin kendisidir.”³¹ Cusanus’ta da benzer bir örnekten söz edilmişti. Copernicus’un bu öğretisi Hristiyanlık için tehlikeli bir gelişme idi; çünkü, bu görüşle, Katolik Kilisesinin yaklaşık bin beş yüz yıllık resmi öğretisi bütünüyle ortadan kalkmış oluyordu. Kilise de, Aristoteles ve Batlamyus’un savunduğu, “yerin sabit” güneş dâhil bütün gezegenlerin onun etrafında döndüğü şeklindeki görüşe inanmakta idi. Copernicus’un sistemi ile birlikte bu düşünce tam tersine dönerek, yerini, güneşin merkezde, yerin ise hem güneş hem de kendi eksenini etrafında döndüğü, şeklindeki anlayışa bırakmıştı. Copernicus’un bu sistemine sert tepki gösteren Martin Luther, “Bu aptal bütün gökbilimi tersine çeviriyor.” diyecek kadar ileri gidiyordu. Bir başka reformcu Jean Calvin ise eski sistemin “kutsallığına” işaretlerle, “Kopernik’in otoritesini Ruh’ü Kudüs’ün üstüne çıkarma-

²⁹ Gökberk, *a.g.e.*, s. 272; Yıldırım, *a.g.e.*, s. 82.

³⁰ Hüseyin Gazi Topdemir, Yavuz Unat, *Bilim Tarihi*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 2008, s. 175.

³¹ Yıldırım, *a.g.e.*, s. 83.

ya kim cesaret edebilir?" diyerek konuyu dinsel bir boyutta değerlendirme yolunu seçiyordu.³² Sonuçta, Copernicus'un getirdiği sistem, eskiye bağlı olan kimi esaslar sunsa da, orta çağ ile modern çağ arasında bir geçiş döneminin sembolü olarak anılmıştır. Kant, bu sistemin evren konusunda köklü değişimlerin önünü açtığı yolunda değerlendirmeler yapmıştır.³³

6. Bernardino Telesius (1509-1588)

Canlı bir evren anlayışına (hylozoistik) sahip olan **Telesius** ya da **Telesio**, *De natura rerum iuxta propria principia* adlı eserin sahibi, Napoli'de *Academia Telesiana*'nın kurucusudur. O, aynı zamanda doğayı salt deneye dayanarak açıklamak gerektiği yolunda ciddi adımlar atmış bir düşünürdür. Aristotelesçi evren anlayışının doğa felsefesi araştırmalarına engel olduğunu, salt düşünme ile doğa bilgilerine ulaşamayacağını savunan Telesio, doğal olayların nedeni de olan "sıcak" ve "soğuk" ya da "kuru" ve "yaş" gibi birbirine karşıt elementlerin evrenin oluşumunu sağladığı görüşüne sahiptir.³⁴ "Teoride bu düşüncelere sahip olmasına rağmen eski İonya filozoflarını andıran bir doğa metafiziği kurduğuna ilişkin itirazlar da vardır."³⁵ Telesius, ilk doğal bilimler derneğini kuran kişidir. Bütün araştırmalarda ampirik yöntemin uygulanmasını, duylara dayanmayan hiçbir araştırmanın dikkate alınmamasını önermiştir. Bu yöntem, idealizmin aksine, bütünüyle deneye ve gözleme dayalı doğalcı bir yöntem idi. Telesius'la birlikte Sokrates öncesi Grek felsefesinde görülen doğa felsefesi adeta yeniden dirilmeye başladı. Telesio, Empedokles'in, dört maddi unsuru evrenin değişmeyen ilkeleri olarak koymasına benzer bir anlayışla, "bu maddi dünya"ya deneysel gözle bakılması gerektiğini savunuyor, doğanın ilk devinici gücünün sıcaklık ve ışık -diğer bir deyişle, maddi güçler- olduğunu kabul ediyordu. Telesio olguların doğal nedenlerini açıklamaya çalışır; burada spekülasyonlara yer yoktur. Dünyada kuru ve sıcak, nemli ve soğuk ögeler arasında bir

³² Russell, *a.g.e.*, s. 65.

³³ Topdemir, Unat, *a.g.e.*, s. 181.

³⁴ Frederick Copleston, *A History of Philosophy, Late Medieval and Renaissance Philosophy*, Great Britain, 2003, s. 252.

³⁵ Gökberk, *a.g.e.*, s. 270.

kavga sürüp gider. Sıcaklığın alanı, aynı zamanda iki gücün karşı karşıya geldiği bir savaş meydanıdır. Bunlardan birisi güneşten gelir ve yayılımcıdır, ötekisi dünyadan çıkar, soğuk ve büzülen bir güçtür.³⁶ Telesius, sıcak ve soğuğu birer “kuvvet” olarak kabul eder. Böylece, Aristoteles’in, “her şeyin tabii yerlerine” varmak için çaba gösterdikleri iddiasını içeren, “teleolojik” anlayışı reddedilip, “birinde merkezi güneş olan genişletici kuvvetin, ötekinde merkezi yer olan büzücü kuvvetin etkilediği iki unsur”un varlığını kabul eden “mekanik” anlayış onun yerine geçirilmiş oluyor.³⁷

7. Tycho Brahe (1546-1601)

Copernicus’tan sonra gelen önemli bir başka gökbilimci de Tycho Brahe’dir. Güneşin ve ayın dünya çevresinde, gezegenlerin güneş çevresinde döndüğünü ileri süren Brahe, Copernicus’a göre gelişmiş ama tam anlamıyla oturmamış bir sistemi savunuyordu. **Tycho Brahe’nin önemi bir kuramcı değil de, bir gözlemci olmasından kaynaklanmıştır.** “Brahe’nin sisteminde de Yer merkezdedir, Ay, Güneş ve gezegenler Yer’in etrafında dolanırlar; Merkür ve Venüs ise Güneş’in etrafında dolanmaktadır. Böylece Brahe, hem Kopernik’e hem Ptolemaios’a hem de Aristoteles’e sadık kalmayı amaçlamıştır.”³⁸ Kepler’in hocası olan Brahe’nin asıl tamamlayıcısı ise Kepler olmuştur.³⁹

8. Johannes Kepler (1571-1630)

Tycho Brahe’nin öğrencisi, Almanya doğumlu, modern astronominin kurucusu olan Kepler, *Evrenin Gizleri (Mysterium Cosmographicum, İngilizce, Cosmographical Mystery), Nova Astronomia (Yeni Astronomi, 1609) ve Harmonia mundi (Dünyanın Uyumu, 1619)* adlı eserlerin sahibidir. O da Galileo gibi matematik yöntemi kullanmıştır. Tycho Brahe’nin asistanı olan Kepler, hocasının Copernicus sistemini çürütmek için topladığı

³⁶ Bloch, *a.g.e.*, s. 17

³⁷ Gökberk, *a.g.e.*, s. 270.

³⁸ Topdemir, Unat, *a.g.e.*, s. 183.

³⁹ Russell, *a.g.e.*, s. 66.

verileri, kendi sistemini temellendirmek için kullanmıştır. Brahe'den kalan gözlemsel verileri değerlendirerek *Yeni Astronomi* adlı eseri yazarken kullanmıştır. Bilim tarihinde Kepler yasaları olarak geçen üç yasanın ilk ikisi bu eserde yer almaktadır.⁴⁰

Mistik eğilimleri olan Kepler'in, Pythagorasçıların paralelinde evrende sayısal bir Tanrı düzeninin varlığına inanmakta olduğu, iyi bir Protestan olmasına karşın, az çok düş gücünü doyurmak için güneşe tapınmaya yöneldiği söylenir.⁴¹ O, dünya ve başka gezegenlerin boyutları ve yörüngeleriyle ilgili buluşlarıyla, "Tanrı'nın yüceliğini gizleyen peçeyi kaldırdığı ve O'nun sonsuz büyüklüğünü algılama olanağı getirdiği iddiasındadır."⁴² Kepler için, Pythagorasçılığın sonucu olarak, Platon'un eş kenarlı ve kenarları arasındaki açıları eşit katı cisimlere kozmik bir anlam yüklenmesi gerektiğini varsayan Timaios'unu izlemiştir, der Russell.⁴³

Kepler'in ünlü yasalarını kısaca şöyle zikretmek mümkündür: Birinci yasa, gezegenlerin, merkezinde güneş olan eliptik yörüngeler çizdiğini anlatır. İkinci yasaya göre, her gezegen kendini güneşe birleştiren yörünge üzerinde eş zamanda eş alanı geride bırakır. Üçüncü yasa ise gezegenlerin dönüşü üzerinedir. Dönüş zamanının karesinin, gezegenin güneşten ortalama uzaklığının küpüyle orantılı olduğunu öğretir.⁴⁴

Kepler'in üzerinde önemle durulması gereken yönlerinden biri de, "gezegenlerin daire biçimindeki yörüngeler üzerinde değil de, elips yörüngelerde dolandığını keşfetmesidir. Kepler, bu düşüncesine Mars'la ilgili gözlemleri sayesinde ulaşmıştır.⁴⁵

Alman felsefeci Bloch'un Kepler'le ilgili şu değerlendirmesi önemli: "Dünya matematiksel denklemlerle çözülmüyor, kimi matematiksel oranlara göre düzenlenmiş görünüyor. Matema-

⁴⁰ A.g.e., s. 87.

⁴¹ Cemal Yıldırım, Kepler'in güneş tutkusunu, onun şu sözlerini aktararak gösterir: " ...Evrendeki tüm cisimler içinde en yücesi, en büyüğü özü salt ışık olan güneştir. Güneş, tek başına her şeyi yaratan, koruyan ve ısıtan kaynaktır ... Hareketi ile gezegenlerin padişahı, gücüyle dünyanın kalbi, güzelliğiyle gözü, en yüce Tanrı katında meleklerle konaklamaya layık bir varlıktır." Yıldırım, a.g.e., s. 87.

⁴² A.g.e., s. 87.

⁴³ Russell, a.g.e., s. 66.

⁴⁴ A.g.e., 67

⁴⁵ Bkz. Topdemir, Unat, a.g.e., s. 222.

tiksel temele indirgenmiyor, ama matematiğin ışığında aydınlanıyor. Kepler'in konusu, gezegenler sistemidir, gök mekaniğidir. *Doğa Kitabı*'nın sayılardan oluştuğunu Kepler çok güzel ve inandırıcı bir tarzda açıklıyor.”⁴⁶

9. Galileo Galilei (1564-1642)

On altı ve on yedinci yüzyılın bilimsel devrimlerinde akla ilk gelen isim hiç kuşkusuz, İtalyan fizikçi, gökbilimci, matematikçi ve de filozof olan Galileo Galilei'dir. Galilei, Pisa'da doğdu; ilköğrenimini Floransa'da, yüksek öğrenimini Pisa üniversitesinde, önce tıp, sonra da matematik ve felsefe okuyarak tamamladı. Tıp ve matematik eğitiminden sonra felsefeye yönelen Galilei, Pisa ve Padua Üniversitelerinde ders verdi. Galilei, yeni fiziğin temel taşı kabul edilen Demokritosçu atomculuğa yakın, evren görüşünde monist ve üslubunda pozitivist, yeni felsefenin babası olmak bakımından Bruno, Bacon ve Descartes'la karşılaştırılabilecek bir filozof, bilim adamıdır.⁴⁷ O, Copernicus'un sistemini benimsemiş, Kilisenin takibatına uğramış ve mahkûm edilmiştir. Galilei, eski metodu benimsememiş, ancak, salt bir Aristotelesçilik eleştirisiyle yetinmemiş, eskinin mantığının yararlı olabilecek ilkelerini de kullanmıştır. Örneğin, formal mantığı eleştirerek işe başlar ama bu mantığın düşüncelerin akışını düzeltmede işe yaradığını da göz ardı etmez. Ancak, burada durup kalmadan, yeni bilgilere ulaşabilmek için deneyin de kullanılması gerekir. Galilei de bunu yapmış, Aristotelesçi mantığı eleştirmekle kalmamış, yeni bilgilere ulaştıran “deney ile matematik düşünceyi birleştiren” bir metot geliştirmiştir. Bu metot, yeniçağda iyice gelişecek bir bilimsel metodu, “fenomenleri matematik ile çözümlemek” metodunu tam anlamıyla ortaya koyan bir metot olmuştur. Metot anlayışında Galilei'nin farkını ortaya koyan bir başka uygulama da, onun, tümevarım ile tündengelim birlikte kullanmasıdır. Yeni deneysel metot olan tümevarım, “bütün durumların bilinmesi mümkün olmadığı için” eksik kalmakta idi. Verimli bir sonuç alabilmek için tündengelimde kullanılan bazı postulatlardan, hipotezlerden yola

⁴⁶ Bloch, *a.g.e.*, s. 120.

⁴⁷ Weber, *a.g.e.*, s. 198.

çıkılıp, bunların doğruluğu kanıtlandıktan sonra bilimsel araştırmada kullanılacaktır. Galilei'ye göre bu iki yöntem birbirini tamamlarlar.⁴⁸

Galilei'nin dönemi modern fiziğin hem teorik hem de pratik olarak sonuçlarının görüldüğü önemli bir dönemdir. Teorik, pasif yaşam tarzından (*vita contemplativa*) pratik bir yaşam tarzına (*vita activa*) geçiş olarak değerlendirilen, ortaçağ ve yeniçağ zamanlarının temel özellikleri bilim açısından karşılaştırılınca, öncekilerin doğayı seyretmekle yetindikleri, sonraki-lerin de onu tanıyıp egemen olma düşüncesinde oldukları söylenebilir. Tam anlamıyla teknik ve pratik sayılmasını engelleyen kimi özellikleri olsa da Galilei klasik fiziğin öncülerindedir. Onunla birlikte, klasik fiziğin öncüleri olan Descartes ve Hobbes'un fiziğinde, insanı doğanın "*hem sahibi hem efendisi*" kılması gereken *scientia activa, operativa*'nın mekanist eğilimi hâkimdir. Bu eğilimin amacı da doğaya egemen olmaktır.⁴⁹

Süredurum ya da Eylemsizlik ilkesi: Galilei'nin, "düşme kanunu" denilen bilimsel ilkeyi keşfederken kullandığı, içindeki hava tamamen boşaltılmış bir kaptan aşağıya doğru düşen cisimlerin aynı hızla düşmesi gibi, süredurum yasasını da geliştirmiştir. Bu "yasa"da da, "bir engelle karşılaşmazsa hareket eden bir cismin hareketinde bir değişme olmaz". Bu durumda, sabit olan bir cisim de harekete geçirilmediği sürece yerinde kalacaktır.⁵⁰ Bu ilke "ivmesiz" bir hareket için geçerlidir. İvme söz konusu olduğunda net kuvvet (F)'in cismin kütlesine (m) bölümü sonucunda değişken bir hareket ortaya çıkar.⁵¹

Günümüzde, çok kolay ve anlaşılır olan, "açık" ve "yalın" birer mekanik ilkesi olarak okullarda çocuklara bile öğretilen bu fizik bilgilerinin keşfedilmesi "kolay" olmamıştır kuşkusuz. Antik dönem ve orta çağ dönemlerinde nesnelere ve genel olarak doğaya bakışın farklı olduğu biliniyor. Galilei, Descartes ve Newton gibi fizikçilerin gözlem ve deneyleri sonucunda bilimin, dolayısıyla insanlığın hizmetine sunulan bu, "açık" ve "yalın" ilkeler evrene ve nesneye bakışı da büyük ölçüde değiştirmiştir.

⁴⁸ Gökberk, *a.g.e.* s. 290.

⁴⁹ Koyre, *a.g.e.*, s. 152.

⁵⁰ Koyre, *a.g.e.*, s. 190.

⁵¹ Hız, zaman, kuvvet ve ivme gibi kavramların basit açıklamaları için fizik kitaplarına bakılabilir.

Koyre'nin ifadeleriyle, "İnsanlığın güçlü ve derin kafalarının", "bu yalın ve apaçık yasaları keşfetmeleri ya da ortaya koymaları değil, bu keşifleri olanaklı kılan çerçevenin kendisini yaratmaları, kurmaları gerekmişti. En başta usumuzun kendisini düzeltmeleri, ona bir dizi yeni kavram vermeleri, yeni bir doğa düşüncesi, yeni bir bilim anlayışı, başka deyişle yeni bir felsefe geliştirmeleri gerekmiştir."⁵²

"Galileo Olayı": "1615'te Galileo, teleskopunu papaya göstermek üzere Roma'ya gitti. Bu dönemde Galileo'nun, hem Cizvitler hem de Augustinciler arasında taraftarları vardı. Papa da doğrudan karşı çıkmıyordu çalışmasına. Fakat kilise için, Kutsal Kitap temelli büyük bir itiraz vardı: En iyi kaniya göre, İncil dünya merkezli sistemi onaylıyordu. Bu kesinlikle İncil'in bir yorumuydu, lakin sağlam metinsel bir desteği vardı ve kilise papazları tarafından onaylanıyordu. Örnek olarak, Yeşua kitabındaki mucizeye (10, 12, 13), Tanrı'nın güneşin hareketini durdurduğuna, sıklıkla atıfta bulunuldu. *"Rabbin Amorrulları İsraililerin karşısında bozguna uğrattığı gün; Yeşu, halkın önünde rabbe şöyle seslendi: "Dur, ey güneş, Gibeon üzerinde, ve ay, sen de Ayyalon deresinde!" Halk, düşmanlarından öcünü alıncaya dek güneş durdu, ay da yerinde kaldı... Güneş, yaklaşık bir gün boyunca göğün ortasında durdu, batmakta acele etmedi."*⁵³ Galilei'nin işinin zorluğu buradan anlaşılıyor. Bundan sonraki durumu şöyle özetlemek mümkündür: Galilei, Tanrının hem İncil'in hem de "doğa kitabı"nın yazarı olduğu, bu nedenle çelişkiye düşmesinin mümkün olmadığını öne sürerek, yorumcuların geliştirdikleri tezlerin isabetsizliğine hükmetmenin daha akla yatkın olacağını düşündü. Sonuçta İncil bir astronomi kitabı değildir. Fakat iş o kadar kolay değildi, İncili yorumlama işinin yalnızca ilahiyatçılara ait olduğu düşüncesi tartışılmazdı ve kilisenin resmi otoritesi de buna asla izin vermezdi. Bilim ve din arasında çıkabilecek ihtilafları çözmede ilahiyatçıların yeterli olup-olmayacağını tartışmaya açan Galilei'nin bu görüşü, oluşturulan komisyon tarafından da kabul görmedi. 24 Şubat 1616 da komisyon Kopernik sistemini oybirliği ile reddetti. Bu

⁵² Koyre, a.g.e., 191.

⁵³ Skirbekk, Gilje, a.g.e., s. 215.

arada engizisyon Kopernik sisteminin propagandasını da yasakladı. Sonuç Galileo için bir mağlubiyet olmuştu.⁵⁴

10. William Harvey (1578-1657)

On yedinci yüzyılın önemli bilim adamlarından biri de, anatomi ve fizyoloji alanında öne çıkan İngiliz bilim adamı William Harvey'dir. Harvey, kalp-damar sistemi içerisinde kalbin bir pompa görevi gördüğünü belirterek, mekanik bir dolaşımın gerçekleştiğini haber veriyordu.⁵⁵ Harvey, Galenos'un, kanın gittiği organda emildiğine ilişkin görüşüne itiraz etmiş, böyle bir durumda kanın tükeneyeceğini ve insanın kansız kalacağını belirtmiştir. Kalbi ve damarları inceleyen Harvey, kanın kalbin sol karıncığından aort damarı aracılığıyla bütün vücuda dağıldığını ve venlerle tekrar kalbe döndüğünü göstermiştir.⁵⁶ Bu zaman diliminde, fizik, kimya ve biyoloji gibi bilimler ile tıp arasında paralel gelişmeler yaşanmaya başlamış, Aristotelesçi "vitalizm" yerini Hobbes'çu "indirgemeci" (reductionist),⁵⁷ materyalist ya da doğal açıklama yöntemine bırakmıştır.⁵⁸

11. Sir Isaac Newton (1643-1727)

Klasik mekaniğin bazı ilkeleri ve en önemlisi "kütle çekim yasası"nın da içerisinde yer aldığı, *Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri (Philosophiae Naturalis Principia Mathematica)* adlı üç ciltlik eserin sahibi, bütün zamanların en etkili bilim adamlarından biri olan, Sir Isaac Newton, 1643 yılında Lincolnshire'de Woolsthorpe'da doğdu. Yüksek öğrenim hayatına, 1661 yılında Cambridge'de, Trinity College'a başladı ve 1665 yılında

⁵⁴ A.g.e., s. 216-217

⁵⁵ A.g.e., s. 223.

⁵⁶ Topdemir, Unat, a.g.e., s. 190.

⁵⁷ "Anlaşılması güç olan bir şeyi, daha az karmaşık olana indirgeyerek açıklamak; daha karmaşık ve yüksek düzeyden fenomenleri daha basit ve aşağı düzeyden fenomenlerle açıklayan bir öğretinin yaklaşımı." Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 465.

⁵⁸ Biyolojik yaşamı fiziksel mekaniğe indirgemek bu dönemin belirgin özelliklerindendir. Bkz. Skirbekk, Gilje, a.g.e., s. 224.

bitirdi. Bütün dikkatini yer çekimi sorununa yöneltmiş, ayrıca integral kalkülüs ve binominal teoremini bulmuştur. 1667 yılında Trinity College'ın yönetim kuruluna seçilmiş, 1669'da Lucasian matematik profesörü olmuştur. Newton'ın yukarıda anılan eseri *Philosophiae Naturalis Principa Mathematica*, arkadaşı, gökbilimci Halley'in desteğiyle 1687 yılında yayınlanmıştır.⁵⁹ Doğumu ve çocukluk yılları ilgi çekici olan Newton'un, erken ve babasız doğması, bazı olumsuzlukların daha doğumundan önce Newton'la birlikte varlığını göstermektedir. Zayıf ve çelimsiz bir çocuk olan Newton, annesi evlendiği için, anne-annesi tarafından büyütülmüştür. Newton'un anneannesi ölünce, yeniden evlendiği kocası ölen kendi annesi ile yeniden birlikte yaşamaya başlamıştır. Annesi onun çiftçi olmasını istemiş ama bilim tutkusu Newton'u yeniden üniversiteye döndürmüştür. 1661 yılında Cambridge Trinity College'a giren Newton, hem çalışıp hem de okumuştur. O, Galilei, Kepler ve Copernicus'un dikkate alınmadığı, Aristotelesçi bir evren anlayışının egemenliğini halen sürdürdüğü üniversitede, yeni keşiflere imza atarak, mevcut durumu tersine çevirmiştir.

Newton, *Optics* adlı eserinde yer alan ışığın doğası ve renklerin oluşmasına ilişkin açıklamalarıyla, bilim tarihinde başka bir buluşa daha imza atmıştır. Newton, bu eserinde Güneş ışığının pek çok rengin karışımından meydana geldiğini deneysel olarak kanıtlamıştır.⁶⁰ Newton'un bir başka başarısı da mercek yapımından kendi teleskopunu üretmeye varacak çalışmasıdır. Daha önce Galileo'nun gerçekleştirdiği teleskoptan daha ileri ve teknik bir teleskop Newton tarafından gerçekleştirilmiştir.⁶¹ Newton'un buluşlarından bir başkası da diferansiyel integral hesaplarıdır.

Newton, 1703 yılında Royal Society'nin başkanı olmuştur. O, çağına yakın zamanların en çok hayranlık uyandıran ve örnek alınan filozofu olarak bilinir. Belki klasik bir filozof olarak anılmasa da, eserindeki felsefi derinlik ve o çağdaki felsefenin bilimi de içerisine alan anlamı dikkate alınırsa, doğa felsefesi (fizik) yapan Newton'ın "filozofluğu" daha iyi anlaşılacaktır.

Rönesans'tan sonra hızlanan ve on yedinci yüzyılda önemli

⁵⁹ Copleston, *İngiliz Görgücülüğü*, s. 207

⁶⁰ Topdemir, Unat, *a.g.e.*, 246.

⁶¹ Topdemir, Unat, *a.g.e.*, s. 246.

bir noktaya gelen bilimsel gelişmeler, antik Yunan felsefesinden beri gelen animizmin izlerinin silinmesi yolunda önemli bir etkiye sahiptir. Eskiden beri, canlıların kendiliğinden, cansız maddelerin de başka bir kuvvetin zorlamasıyla hareket ettiği düşüncesi egemendi. Yine Grek düşüncesinde Güneş ve gezegenler ya tanrısal güce sahiptiler ya da bizzat Tanrı tarafından bir düzene sokulmuşlardı. Bu görüşleri savunmayan Anaxagoras kâfir sayılmış, Demokritos'un görüşleri ise görmezden gelinmişti, diyor Russell.⁶² Aristoteles'le başlayan, tanrısal ruhlar olmadan, kendi başına bırakılan cansız cisimler duracağı için, sürekli tinsel bir müdahale gerektiği düşüncesi de dâhil olmak üzere, hepsi "ilk eylem yasası" ile değişmiş oldu. Cansız madde bir kez hareket ettikten sonra, yine maddi olan başka bir dış bir etkenle durdurulmadığı sürece hareketine devam edeceği ortaya konuldu. Ancak, bu açıklamalara ek olarak Newton'ın, bu mekanizmayı başlatacak bir Tanrı'nın gerekli olduğu düşüncesini belirtmek gerekir. Newton'un görüşüne göre, gezegenler önce Tanrı aracılığıyla boşluğa atılmışlar, yine Tanrı'nın koyduğu "çekim yasası" kuralı ile, Tanrı'nın müdahalesine gerek kalmadan kendi başına yürüyen mekanik bir düzen içerisinde hareketlerini sürdürmektedirler.

Copleston'ın değerlendirmesiyle Newton ve önemli buluşu: "Newton'ın bir matematiksel fizikçi olarak dehasını ve bağlaşırtırma, birleştirme ve yalınlaştırma yeteneğini sorgulamak hiç kuşkusuz olanaksızdır. Örneğin, Kepler'in yasasını kullanarak gezegenlerin güneş çevresindeki devimlerinin eğer güneşin bir gezegen üzerinde o gezegenin güneşe uzaklığının karesi ile ters orantılı olarak değişen bir güç uyguladığı varsayılacak olursa açıklanabileceğini göstermeyi başarabilmişti. Daha sonra, eğer dünyanın çekiminin aya dek uzandığını varsayacak olursak, ayın yörüngesinde kalışının bu temelle tutarlı bir yolda açıklanıp açıklanamayacağını soruyordu. ve sonunda kütlelerin karşılıklı çekimlerini belirleyen evrensel bir çekim yasasını bildirme noktasına ulaşmıştı. M kütleli bir cisim ve m kütleli bir başka cisim birbirlerini aralarındaki çizgi boyunca bir F kuvveti ile çekerler ve bu kuvvet GMm/d^2 ile eşdeğerdir –burada d cisimler arasındaki uzaklık ve G ise evrensel bir değişmez olmak

⁶² Russell, *a.g.e.*, s. 74

üzere. Newton böylece gezegenlerin, kuyruklu yıldızların, ayın ve denizin devimleri gibi büyük fenomenleri tek bir matema-tiksel yasa altına getirmeyi başarmıştı. Dünyasal cisimlerin göksel cisimlerle aynı devim yasalarını izlediklerini göstere-bilmişti; ve böylece dünyasal ve göksel cisimlerin özsel olarak ayrı yasalara boyun eğdikleri biçimindeki Aristotelesçi kuramın yıkılışını tamamlamıştı.”⁶³

12. Giordano Bruno (1548-1600)

Rönesans'ın en önemli filozoflarından olan Giordano Bruno, 1548 yılında Napoli yakınlarında, Nola'da doğdu. Yaklaşık on beş yaşında Dominiken tarikatına girdi. Çok kısa süre sonra tarikattan da resmi öğretiye uygun Hristiyanlıktan da uzakla-şan filozof, Kopernik sistemini benimsemesi ve doğa bilimle-rinde geliştirdiği tezler nedeniyle yargılanıp suçlu bulununca, çareyi önce Kuzey İtalya'ya, sonra da Güney Fransa'ya kaçmak-ta buldu. Paris, Londra, Almanya ve İsviçre'ye yolculuklar ya-pan Bruno, önce Fransa'da Lyon ve Toulouse'da, sonra Cenev-re'de, arkasından, Almanya'da, Helmstedt, Marburg, Witten-berg'de; Çekoslovakya'da, Prag'da; İngiltere'de Oxford'da ve Londra'da etkili dersler ve konferanslar verdi. Zürih'te bulun-duğu sırada Venedikli bir aristokratın daveti üzerine İtalya'ya gitti. Aynı aristokratın ihbarı üzerine engizisyon'un eline düşen filozof, yedi yıl boyunca Roma'da sürgün hayatı yaşadı; sonra-sında da ölüm cezasına çaptırıldı. Bruno, ölüm kararını dinler-ken şu sözleri söylemiştir: “Siz bu kararı verirken, benim din-lerken korktuğumdan daha çok korkuyorsunuz!”. Bu talihsiz filozof 1600 yılında Roma'da diri diri yakılarak idam edildi.⁶⁴

Eserleri: *De La causa, Principi e Uno* (Neden, İlke ve Bir Üze-rine). Bu eserde Platon'un diyalog yönteminin başarı ile kulla-nıldığı yorumları yapılmıştır. Bir başka eseri *De Maximo et Mi-nimo* (Maksimum ve Minimum)'dur. Bu eser birinciye göre daha açık bir doğa metafiziği niteliği taşır. Atom ve monad gibi tasarladığı bir başka yazısı *De Triplici Minimo* (Üçlü Mini-mum)'dur. *De Infinito Universo e Mondi* (Sonsuzluk, Evren ve

⁶³ Copleston, *İngiliz Görgücülüğü*, s. 208.

⁶⁴ Bloch, *a.g.e.*, s. 24.

Yer Üzerine) adlı eserin de sahibi olan Bruno'nun esas düşüncesini "Neden, İlke ve Bir" vermektedir.⁶⁵ *Degl' eroici furori* (Kahramanca Coşkunluk Üzerine) adlı bir başka eseri daha vardır.⁶⁶

Parmenides ve öğrencisi Zenon'un hemşerisi olan Bruno da, klasik doğa felsefesinin etkisinde kalmış bir filozoftur. Kopernik sistemini temel almakla birlikte, ne dünyanın ne de güneşin merkezde yer aldığı bir evren anlayışını kabul etmez. Coşkun bir doğa araştırmacısı olan Bruno, bitmek tükenmek bilmeyen bir ilerleme düşüncesini temsil etmesi yanında, düşüncelerini Lucrētius Carus (M.Ö. 95-54)'u⁶⁷ andırır bir tarzda şiirlerle hem dile getirmiş hem de bu coşkuyu yaşamıştır.

Evrenin sınırsız ve sonsuz olduğu düşüncesinden yola çıkan Bruno, evreni ne kadar sınırlarsak sınırlayalım, yine de karşımıza sınırı bitirdiğimiz yerde bir "mekân" çıkar der. Aristoteles'in evreni sınırlaması ve bölümler altında incelemesini kabul etmeyen Bruno, bunu bir uydurma olarak kabul eder. Kopernik'in sistemi de, doğru olmakla birlikte, yetersizdir, Bruno'ya göre. Kopernik'in Küre biçiminde sabit yıldızları olan Sema'sı evreni açıklamada yetersizdir. Mistik, mitik ve şairane bir sunuşla evrenin sonsuzluğunu savunur Bruno. Sınırlı olan içinde yok olması mukadder görünen Tanrı'nın, sonsuz evrenin sonsuz ve sınırsız nedeni ve ilk ilkesi olan Tanrı'nın, sıfatına uygun olarak yaratıcısı durumunda olduğu evrene içkin olması gerekir. "Mekânın bu türlü hiçbir sınırı, bizim âlemimizi, saf ruhlarla, meleklerle ve en yüksek Varlığa özgü dünya üstü bir bölgeden ayıran aşılmaz hiçbir sınırı yoktur; gök sonsuz evrendir. Sabit yıldızların her biri, etrafında uydular bulunan gezegenleri olabilen bir güneştir. Dünya bir gezegenden başka bir şey değildir ve gökte asla merkezi ve özel bir yer tutmaz, bu güneşimiz için de böyledir, çünkü evren, güneş sistemlerinden oluşan bir sistemdir."⁶⁸ "Evren, Tanrı'nın kendisini gerçekleştirdiği bir yer-

⁶⁵ *A.g.e.*, s. 28.

⁶⁶ Gökberk, *a.g.e.*, s. 277.

⁶⁷ Eski Romalı, materyalist doğa filozofu. *De rarum natura* (Şeylerin Doğası Üzerine) adlı eserinde, Epiküros'un materyalist felsefesini temel almıştır; bkz. Thomas Mautner, *Dictionary of Philosophy*, Penguin Books, London, 2005, s. 362.

⁶⁸ Weber, *a.g.e.*, s. 201.

dir; sonsuz bir etkinlik olan Tanrı, kendini ancak sonsuz bir evren içinde gerçekleştirebilir. Sonsuz evren içinde sayısız sınırlı dünyalar vardır; her yıldız kendi eksenini ve kendi güneşi etrafında döner, evrenin kendisi hareketsizdir; kendi dışında başka bir yer olmadığı için, yerini değiştiremez; bundan dolayı bütün hareketler görelidir (rölatif). Evrenin ne merkezi, ne aşağısı, ne yukarısı vardır; bütün bunlar gözleyeninin duruş noktasına göre değişir, dolayısıyla herhangi bir nokta merkez olabilir.”⁶⁹

Panteizmi ile Pythagoras'ı, “**Bir**” düşüncesi ile de Parmenides'i anımsatan **Bruno**, Spinoza ve Hegel gibi büyük filozofların da esin kaynağı olmuştur. Panteizm monoteist dinlerce kabul edilen bir öğreti değildir. Aşkın ve kişiliği olan bir Tanrı inancı bu dinlerin temel inanç öncülü olduğu için, Panteizm Ateizmle eş anlamlı bile kabul edilir. Nitekim Schopenhauer'ın, “**Tanrı'yı kovmanın kibar bir yolu**” olarak tanımladığı Panteizm, Tanrı-evren ilişkisini açıklamada, Tanrı'nın da işin içine katıldığı bir çıkış yolu arama çabası olarak hep var olagelmıştır. Yorumlara bakılırsa, Bruno'nun “Tanrısı”, Aristoteles ve izleyicilerinin dünyanın hareketsiz motoru niteliğindeki ayrı “varlık” olan Tanrı'sı da, Tevrat ya da İncil'in Tanrı'sı da değildir. Bruno'da **Tanrı**, varlık-dünyaya etki yapan ve ona içkin olan, hatta deyim yerindeyse, kendi kendindeki (en soi) evrensel edimin sürekliliği içinde olan kendi içinde etkin aktif tabiat yani **Natura Naturans**'tır.⁷⁰ Logos (akıl) anlamındaki bu Natura Naturans, dünyanın gerek ruhsal, gerekse maddi yapılarının biçimlendiricisi olan, temel bir **fail nedendir**. Yaratıcı doğanın ruhu da böyle bir maddedir. Yönetici güç olarak maddeyi aşar ama bir bütün olarak evrende içkin olarak kalır.⁷¹ Pythagorasçıların “Bir”i de, Platon'un Timaios'undaki “biçim verici” ya da “mi-

⁶⁹ Gökberk, *a.g.e.*, s. 277

⁷⁰ Bloch, *a.g.e.*, s. 35. Stoiklerin “dölleyici logos”u ve filizlendirici “akıl”ı ile yakın anlamda bulan Ernst Bloch, Natura Naturans kavramını Bruno'ya kazandıran kişilerin öncelikli olarak, İbn Sina, İbn Rüşd ve Endülüslü Salomon İbn Gabirol olduğunu bildirmektedir. Bkz. Bloch, s. 35. Natura Naturans ve Natura Naturata kavramlarının kullanılması hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Bayrakdar, “*Spinoza'nın, “Natura Naturans ve “Natura Naturata” Kavramlarının İslami Kökenleri*”, *AÜİFD. C. XL, Ankara, 1996*,, s. 292-293.

⁷¹ Bloch, *a.g.e.*, s. 36.

mar" Tanrı'sı da değil, maddenin ve bütün eşyanın iç ve sürekli nedeni, hem maddi hem de biçimsel ilkedir. Maddenin ezeli ve ebedi cevheridir.⁷² Madde sürekli değişen ve yine kendine dönen bir niteliğe sahiptir. Onu çeşitli kılıklara sokan ve en ince ayrıntıya kadar ona "ruh" ve can veren biçim veren onun ruhu, etkin akıl, yani *natura naturans*tır.⁷³ "Tanrısal öz ya da ruh, nesnelerde barınan bir sanatçı gibidir; onların hem idesi, hem de yaratıcı gücüdür. Bütün tabiat bu tanrısal ruhu solur; bu ruh, her yandan bütün nesnelere şekil kazandıran bir sanatçı gibi çalışır; nasıl bir sanatçı, ne kadar yaratırsa yaratsın, hep kendi kendisiyle aynı kalırsa, bunun gibi Tanrısal öz de nesnelerin sonsuz çokluğu içinde hiç değişmeden, hiç eksilmeden hep olduğu gibi kalır; değişen sadece dış gerçektir; asıl özden, iç gerçekten hiçbir şey değişmez."⁷⁴

Bruno, evrenin sonsuzluğunu kabul edince, "sonsuz olan Tanrı" ile bir ikilik ortaya çıkıyor. Hem Tanrı'nın hem de evrenin sonsuz olması mümkün olmayacağına göre, Tanrı ve evren bir ve aynı varlık olacaktır. Ateizmle eş anlamlı görünecek bu öğretiyi, dini ve siyasi otoritenin kabul etmesi mümkün olmadığına göre, Bruno'ya, dünya (âlem), evren ve Tanrı'yı göstermelik de olsa, birbirinden ayırmak düşünüyor. O da, tanrıtanımsızlık itirazından kurtulmak için, evrenle âlemi birbirinden ayırıyor; Varlık veya Evren, âlemin prensibi, ezeli ve ebedi nedeni, aktif olan *Natura naturans*tır (Tanrı); âlem, onun sonuçlarının yahut olayların hepsi, bir anlamda **pasif olan** ve yaratılan *Natura naturata*'dır.⁷⁵ Sonuçta, yine de Tanrı, tanrısal sıfatları olan bir "evren" olmuş oluyor.

Minimum-Maksimum: Bruno'nun doğa felsefesinde üzerinde durulması gereken çok önemli bir nokta da "De maximo et Minimo" ile "De triplice minimo" ifadeleri ile anlatılan bir tür "atomculuk" ya da "monad" öğretileri benzeri bir açıklama tarzıdır. Matematikte "nokta", fizikte "atom" ve metafizikte de "monad" olarak ifade edilen kavramlar Bruno'da, "tek", "özel" özgün karşılığı ile "minimum" olarak karşımıza çıkar ve "bütü-

⁷² Weber, *a.g.e.*, 201.

⁷³ Bloch, *a.g.e.*, 37-38.

⁷⁴ Gökberk, *a.g.e.*, s. 279.

⁷⁵ Weber, *a.g.e.*, s. 201.

nü" (maximum) oluşturan parçacıklar, evrenin yapıtaşları olarak belirlenir. "Nokta, yer değiştirerek çizgiye dönüşür, çizgi yüzeye dönüşür; atom yer değiştirerek diğer atomlarla birleşerek cisimleri oluşturur; böylece monadlara bağlanan atom, her şeyde "dirimsel nokta" gibi kendini gösterir." Bruno, "sonlu" bireylerin nasıl olup da sonsuz "maximumla irtibatlandırılacağını da açıklamaya çalışır. "Bruno'ya göre diyalektik geçişi sağlayan, sonlunun sonsuzluğudur: Yalnız sonsuz, diyor, bireyi ve onun gereksinimini üretebilir. Maksimumun kendisi, olduğu gibi yinelenmeyen ve hiçbir şemayı bilmeyen sonsuzluğun tükenmez bolluğudur ve bireysel yapının, bireysel biçimin dünyasında somutlaşır; daha sonra Leibniz'in geliştirdiği bir formüle göre, dünyada iki şey birbirinin aynısı olmaz (birbirine özdeş olmaz). Evrenin yaratıcı gücü ve zenginliği öylesine büyüktür ki, genel şeyler değil de, yalnız birbirinden ayrı şeyler üretir ve her özel bireyde, evren kendi özünü saklar. Demek ki Bruno'ya göre sonsuz-evrensel, sonlu özel'den gelir.⁷⁶

Evrendeki yetkin olmayışı sınırlı gören Bruno'yu evrenin bütünü ile düşündüğü bir durumda "iyimser" bulmak mümkündür. "**Kahramanca Coşkunluk**" (Eroici Fuori) adlı manzum eserinde Evrenin bütün olarak yetkin olduğunu savunur. "Evrenin sonsuz güzelliğine dalmak, onun içinde erimek karşısında, insanın kendi üzüntüleri, sıkıntıları, ölümü bir hiç kalır. 'Bütünü' görmeğe ne kadar yükselirsek, çevremizdeki sonlu ve eksik varlıkların kötülüğünden duyduğumuz acıdan da o kadar uzaklaşırız."⁷⁷

⁷⁶ Bloch, *a.g.e.*, s. 31.

⁷⁷ Gökberk, *a.g.e.*, s. 279.



III. BÖLÜM:

Siyaset ve Hukuk Felsefesi

A. Machiavelli ve Hobbes (Rönesans ve Real Politik)¹

1. Niccolo Machiavelli (1469-1527)

Prens ve Tito Livio'nun İlk On Yılı Üzerine Söylevler, adlı kitapların yazarı olan Floransalı edebiyat, sanat ve siyaset adamı Machiavelli anılan eserlerinde iktidara gelip yükselme ve düşüşün nedenleri üzerinde durur. *Prens*'te Mutlak Monarşi'yi, *Söylevler*'de Cumhuriyet'i savunmuştur.

Machiavelli, İtalya'nın, birbirleriyle ve dış güçlerle mücadele eden, çeşitli entrikalarla birbirlerine karşı strateji geliştiren küçük eyaletlere bölünmüş bir döneminde yaşadı. "Kul" ve "vatandaş" olma özelliğinden gittikçe uzaklaşan, hızlı bir biçimde "bireyciliğe" (individüalizme) doğru yol alan insan için disiplin ve otorite gittikçe anlamsızlaşmaya başlamıştı. İnsanın bencil ve hırslı oluşu düşüncesinden yola çıkan Machiavelli'ye göre iktidar hırsı ve doyumsuz istekler peşinde koşanları frenlemenin yolu mutlak bir otorite kurmaktır. Siyaset kuramı açısından orta çağ ve daha eski çağlardan kimi farklılıkları içinde barındı-

¹ Real politik, herhangi ideal bir kuram ya da amaca bağlı olmaksızın, bütünüyle mevcut gerçeklere uyum sağlayarak amaçlarını gerçekleştirmeye çalışmaktır. Bu ilkeyi uygulayanlar, iç ve dış eleştirileri dikkate almaksızın ülke çıkarlarına göre bir politika izlerler. Bir anlamda, "siyaseti bir manipölasyon aracı olarak kullanmak" demek olan bu anlayışın en önemli temsilcileri olarak Machiavelli ve Hobbes anılır.

ran Machiavelli'nin siyaset kuramı İtalya'da o dönemin koşullarına uygun pratik çözümler sunan bir özelliğe de sahiptir. Eyaletler arasındaki çatışmayı sona erdirecek "oyun teorileri" sunan bir siyaset mekaniği özelliğine sahiptir. İktidarı elde etmenin de korumanın da zor olduğunu öne süren Machiavelli, devletin de bireylerin birbirleriyle olan savaşını bitirmek, aralarındaki anlaşmazlıkları gidermek amacıyla sözleşme sonucunda ortaya çıktığını savunur. Devletin iyiliği ya da kötülüğü istikrarın olup-olmamasına bağlıdır. İyi devlet, toplumdaki mücadeleyi bitiren mutlak otoriteyi sağlayan devlet, kötü devlet ise içerisinde anarşinin ve bireysel çıkar çatışmalarının hüküm sürdüğü istikrarsız devlettir. Evrensel yasa ve hukuka karşı soğuk olan Machiavelli'ye göre yasayı da kuralları da koyan mutlak otorite yani hükümdar'dır. Devletin "bekası" için o yasanın da her türlü kuralın da üstünde bir otoritedir. Ne ahlakın ne de dinin evrensel bir otoritesi olabilir; onlar sadece birer araçtır. Herkes hükümdara mutlak bir itaat göstermek zorundadır. İnsanların birbirlerine karşı korunmasını da Hükümdar yapacağı için, bireylerin ona mutlak bir biçimde güvenmeleri gerekir. Böylece hükümdar hem iç tehlikelere hem de dış tehlikelere karşı vatandaşlarını koruyacaktır. Bireyler çalışma azmi ve hırsı ile de dolu olmalıdır. Hırssız ve iddiasız birey topluma yük olmaktan başka bir işe yaramaz.²

2. Jean Bodin (1530-1596)

Ünlü hukuk ve devlet adamı filozof Montesquieu'nün habercisi olduğu belirtilen³ Fransız entelektüel ve devlet kuramcısı olan Jean Bodin de, Rönesans-Reformasyon döneminin bir düşünürü olarak anılması gereken önemli isimlerdendir. Daha çok siyaset felsefesinde bir yeri olan Bodin'in en önemli eseri *Devlet (Cumhuriyet) Üzerine Altı Kitap'tır*. Devlet sistemleri içerisinde Monarşiyi tercih eden Bodin, din anlayışında da *doğal din* akımının öncülerinden sayılmıştır. Devlete hukukun egemen olmasını isteyen Bodin, *doğal hukuk* anlayışını savunur. Devletin güçlü bir otoriteye sahip olması gerektiği konusunda Mac-

² Skirbekk, Gilje, *a.g.e.*, s. 232.

³ Bloch, *a.g.e.*, s. 139.

hiavelli ile paralel düşünmüştür; ancak, "Hükümdar"ı her türlü otoritenin başı olarak gören Machiavelli'nin aksine, Bodin, Hükümdarın da belli ahlak ve hukuk çerçevesinde hareket etmesi gerektiği görüşünü dile getirmiştir. Ona göre hukuk bilimi tarih ve etnografya üzerine kurulmalıdır. "Bodin'e göre hukuk -doğal hukuktan ayrı olarak ve toplumsal sözleşmeye, akla yapılan tüm başvurulara karşın- temelde, egemenlik üzerine kurulmalıdır. Ona göre hukuk yalnızca "norma agendi"dir, yoksa "facultas agendi" değildir. "Facultas agendi" grev hakkıdır, örgütlenme, ortak yönetme vd.'nin hakkıdır. "Norma agendi" ise, yasaklama, eylemin sınırlarını gösterme hakkıdır. Hükümdar yalnız "norma agendi"yi tanır: 'Hiçbir yasa, gerekliliğin baskısı altında değiştirilmeyecek kadar kutsal değildir".⁴

3. Thomas Morus (1478-1535)⁵

Platon'dan başlayan ideal devlet teorilerine Rönesans'ta ve hemen sonrasında da rastlanmaktadır. Bu süreçte ortaya çıkan önemli *ideal devlet* kuramcıları, *Ütopia* ile Thomas Morus (Thomas More), *Güneş Ülkesi* ile Campanella ve *Yeni Atlantis* (Nova Atlantis) ile de Francis Bacon'dır. Hem kendisinin en önemli eseri hem de Platon'dan sonraki en önemli ve örnek eser olması nedeniyle Thomas More'un *Utopia*'sı türünün ilk sırasında yer alır. Tanınmış olmak bakımından, eseri adının önüne geçen Thomas More İngiltere'nin yetiştirdiği dini, ahlaki, felsefi, siyasi, kültürel açılardan da çok etkili ve önemli bir hukukçu devlet adamıdır.

Thomas More, 1478 yılında Londra'da doğdu. Sekiz yaşında St. Anthony Okuluna yazıldı ve dört yıllık eğitimin ardından bilgi ve görgüsünü arttırmak için Kardinal Morton'un evine yerleştirildi. On dört yaşında Oxford'a giren More, burada da Latincesini geliştirdi, Yunanca öğrendi ve felsefe okudu. Yargıç olan babası, oğlunun da kendi mesleğini sürdürmesini istedi ve Oxford'daki öğrenimini bıraktıracak, hukuk okuması için, New Inn ve Lincoln's Inn adlı hukuk okullarına gönderdi. More, hu-

⁴ A.g.e., s. 141.

⁵ "Mezarsız ölünün kefeni göklerdir; her yerde Tanrı'ya giden bir yol vardır." Thomas More, *Utopia*, çev. Vedat Günyol, Sabahattin Eyüboğlu, Mina Urgan, İis Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2000, s. 88.

kuk öğrenimini bitirdikten sonra, yirmi üç yaşında baroya girdi. Bir ara rahip olmayı isteyen More, bu amacını gerçekleştireme- se de çok sıkı bir züht hayatı yaşadığı rivayet edilmektedir.⁶ More'un hayatında önemli noktalardan birisi de, 1499 yılında ünlü reformatör ve önder Desiderus Erasmus ile karşılaşp, uzun sürecek bir dostluğu başlatması olmuştur. 1509 yılında yargıcılık görevine atanan filozof, 1516 yılında başyapıtı *Ütopia*'yı yazdı. *Ütopia*, çağın yaygın dili olması nedeniyle, Latince yazılmıştır. İlginç bir yöntem kullanılarak önce ikinci bölümü, sonra birinci bölümü yazılmıştır. More'un, kendi düşlediği dü- zeni anlattıktan sonra, Avrupa'da yaygın olan kötü düzeni an- latmak için bu yolu seçtiği düşünülmektedir.

Uzun yıllar süren aile ve meslek yaşamında gösterdiği örnek kişiliği, dürüstlük ve yoksullara sahip çıkmasıyla ünlenen Tho- mas More, 1517 yılında ayaklanan yoksul halkın isyanının bas- tırılmasında en az kan dökülmesi yolunda çaba harcamıştır. Thomas More, Kral VIII. Henry'nin papalığı reddedip, İngiltere kilisesinin başı olduğunu ilan etmesine de, karısını bırakıp, başka bir kadınla evlenmesine de karşı çıkmış, bu karşı duruş, onun hem siyasal hem de fiziksel olarak sonunu getirmiştir. Kuzey Avrupa'da yayılmaya başlayan Protestanlığa karşı olan, Hristiyan dünyasının geleceği açısından Papalığın birlik ve bütünlüğünün sürmesinin daha yararlı olacağını savunan More, bu ısrarlı çıkışı nedeniyle bir süre Londra kulesinde hapsedil- miş, arkasından ölüme mahkûm edilmiş ve cezası da 6 Temmuz 1535 tarihinde infaz edilmiştir.⁷

Thomas More'un, siyaset felsefesinin klasikleri arasında yer alan *Utopia* adlı eseri "kurgusal olarak", diplomatik bir görevle gittiği Hollanda'da, ünlü denizci kâşif Amerigo Vespucci (1454- 1512)'nin seferlerine katılmış hayali bir isim, Raphael Hytlo- day'ın anlattıklarından meydana gelmektedir. İki bölümden oluşan eserin birinci bölümü, Utopia'nın genel bir tanıtımı, o sırada Avrupa'da egemen olan düzensizliklerin ve kötüye gidi- şin bir betiminden oluşmaktadır. İkinci bölümde ise "ideal dev-

⁶ Hem Erasmus'un bir mektubunda hem de damadına dayandırılan bir alıntıda, çok sıkı perhizler yaptığı, oruç tuttuğu, kuru toprağın ya da şil- tesiz bir tahtanın üstünde yattığı, yastık olarak başının altına bir odun parçası koyduğu anlatılır. Bkz. *Utopia*, s. 17.

⁷ Bkz. Thomas More, *a.g.e.* (içerisinde Mina Urgan'ın yazısı), s. 16 vd.

let” ve özellikleri anlatılmaktadır.

Raphael Hytloday, çok iyi derecede Latince ve Yunanca bilen, kendisini felsefeye vermiş, Portekizli yaşlı bir denizcidir. Eserde, Utopia bir adadır; fakat bu ada, orayı fetheden Kral Utopus’un yaklaşık on mil uzunluğunda, ana karaya bağlı olan araziye denize katmasıyla oluşmuş bir adadır. Ada doğal kayalıklarla korunmuş olduğundan, adalıların kılavuzluğu olmadan, “gizli kayalıklara” çarpacağı için kötü niyetli savaş gemilerinin adaya ulaşmaları mümkün olmamaktadır. Ada, stratejik açıdan “doğal güvenceye sahip” bir coğrafi yer konumundadır. Tama- mı beş yüz millik bir yarım çember şeklinde olan Ütopia, elli dört güzel şehre sahip olup, ülkenin başkenti Amaurote’dir. Birbirine yakınlıkları da, yasaları gelenekleri de aynı olan bu şehirler, aynı plan üzerine kurulmuşlardır.⁸ Fethedilen adanın kaba, vahşi olan halkı bu “akıllı kral” tarafından eğitilerek uygar bir hale getirilmiştir.⁹

Raphael Hytloday buraya bir yolculuk sırasında uğramış, sınıf ayrılığını ortadan kaldırmakla, Platon’un “ideal devleti”nden daha “ideal” bir devlet olduğunu keşfetmiş; bu yeni ülkede beş yıl mutluluk içinde yaşamıştır.¹⁰ Yeryüzünün en “âdil” yönetiminin hâkim olduğu, “egemen” (kral) ile halkın eşit tutulduğu, hiçbir sınıf, ırk dil ve din ayrımının yapılmadığı; ne siyasal ne sosyal durumlarda bir eksiklik ve aksaklık, ne de akla gelebilecek başka alanlarda herhangi bir sıkıntı ve yoksunluğun bulunmadığı, halkının her yönüyle mutluluğunun üst düzeyde olduğu bir devlettir, *Utopia*. Tarihi itibariyle Avrupa’dan eski olan bu ülke, dünyadan habersiz yaşayan bir halka sahipmiş. Utopia halkı yeniliğe ve yeni buluşlara o kadar açıktır ki, kazara memleketlerine uğrayan Avrupalılardan, Avrupa’yı, orada yaşayan halkları, bilimsel buluş ve ilerleme yönünden tanıyıp, onlara nazire yaparcasına, her şeyin daha iyisini gerçekleştirmektedirler. Ülkede, haksızlığın, yoksulluğun ve düzenin bozuk olmasının nedeni olarak mal ve servetin halk arasında eşit olarak dağıtılmaması gösterilir. “Malın, mülkün kişisel bir hak olduğu, her şeyin parayla ölçüldüğü bir düzende, toplumsal adalet hiçbir zaman gerçekleşmez... Büyük çoğunluk yoksulluk

⁸ More, *Utopia*, s. 114.

⁹ A.g.e., s. 114.

¹⁰ A.g.e., s. 110

içinde kıvranırken, doymak bilmez bir avuç insana memleketin bütün zenginliklerini sömürten devlette mutluluk olamaz.”¹¹ Ütopia’da kadın erkek herkes eşittir; herkes günün belirli saatlerinde çalışmak zorundadırlar. Günde en çok altı saat çalışmak vardır; herkes ulusal servetten eşit oranda pay alır. Avrupa’da eğitim yalnızca üst sınıfın tekelindeyken, Ütopia’da herkes eğitim alma hakkına sahiptir. Bireyin yerine toplumun çıkarlarının ön planda tutulduğu, özel mülkiyete ve sınırsız iktidara yol verilmeyen, yöneticilerin herhangi bir vatandaş gibi çalışmak ve üretmek zorunda olduğu Ütopia’da hiçbir tehdit söz konusu değildir. Gelecek kaygısı olmadığı için, hiç kimsenin ne kendisi ne de çocukları için mal biriktirmesine gerek yoktur. Altın ve gümüş nadir bulunduğu için değer kazanmış madenlerdir. Sevgi dolu akıllı doğa, hava, su ve bitkiler gibi yararlı ve gerekli olan şeyleri bol ve toprağın üstüne, altın ve gümüş gibi yararsız nesneleri de toprağın derinliklerine gömmüştür. Onlara değer vermek görgüsüzlerin ve cahillerin işidir. Utopia’lılar güzelliğe önem verirler ama kadınların yüzlerini gözlerini boyamalarını, altınlar, inciler, elmaslar takınmalarını gülünç bulurlar.¹² Kölelik, ölüm cezası gibi insan haklarına aykırılıklara çok itibar edilmez. Din konusunda çok geniş bir özgürlük vardır. Hiç kimse başkasının inancına karışmaz. Sonradan Hristiyan olan Utopia halkı dinlerine de bağlıdırlar.¹³

Ahlak söz konusu olduğunda, onlar insan mutluluğunu ararlar. İnsan ruhen mi yoksa bedenen mi isteklerini giderdiklerinde mutlu olabilirler? Bu anlamda belki biraz Epikürosçuluğa yakın dursalar da, dinin emirlerine uymayan aşırılıklardan kaçarlar. “Dinsel ilkelerinin özeti şudur: Ruh ölümsüzdür. İyiliğimizi isteyen Tanrı onu mutlu olmak için yaratmıştır. Ölümünden sonra iyilik de kötülük de karşılığını gereğince görür.”¹⁴ *Erdem, yaratılışa uygun yaşamaktır; Tanrı insanı yaratırken onun için başka bir yol düşünmemiştir. “Yaradılışın ittiği yana giden insan, sevgilerinde ve nefretlerinde aklın sesini duyan insandır. Akılsa önce varlığı ve sağlığı borçlu olduğumuz yüce Tanrı’yı sevmeye*

¹¹ A.g.e., s. 44; More, o dönemde İngiltere’de hüküm süren yoksulluktan yakınmaktadır.

¹² A.g.e., s. 49.

¹³ A.g.e., s. 57.

¹⁴ A.g.e., s. 129

*götürür bizi...*¹⁵ Utopyalıların ruhun yaşadığına inanmaları, onları çağımızın sosyalistlerinden ayıran özelliklerden birisidir.¹⁶ Utopyalıların kol işlerine daha az yer verip, “kafalarını geliştirmeleri” esastır. Bu yüzden israf ve lüks pek hoş karşılanmaz. Evlilik kurumu çok ciddi tutulur; boşanmak çok zordur. Basit gerekçelerle eşler birbirini terk edemezler.

4. Tommaso Campanella (1568-1639)

Asıl adı Giovanni Domenico Campanella olan İtalyan şair, yazar ve Platoncu filozof, 1568 yılında Napoli Krallığı'na bağlı Stilo (Calabre)'da doğdu ve 1639 yılında Paris'te öldü. Güney İtalya'nın İspanya kralının eline düştüğü bir dönemde yaşadı. Erken yaşlarda Dominiken tarikatına girmiş olan Campanella, siyasetle de yakından ilgilenmiştir. İspanyol egemenliğine karşı olduğu ve aleyhte faaliyetlere karıştığı iddiasıyla hapse atılmış, yaklaşık yirmi yedi yıl tutuklu kalmıştır. Hapiste iken işkence görmüş, papanın İspanya kralına aracı olması sayesinde, hapis koşullarında biraz hafifleme görülmüştür. Ancak, Campanella'nın tutuklanma ve hapiste kalma süreçleri ile ilgili aydınlatılamayan bazı karanlık noktalar bulunduğu, “derin hesapların bulunabileceğine” ilişkin kimi iddialar vardır.¹⁷ Hapiste, Platon'un Devlet'inden aldığı esinle yazdığı *Güneş Devleti* (Latince, Civitas Solis; İtalyanca La Citta del Sole) adlı eserinde, devletin en tepesinde Filozof-Rahip olan bir kişinin bulunması gerektiğinden söz eder. Tam bir eşitliğin egemen olduğu “Güneş Ülkesinde” her şey ortak olmalıdır. Bu ülkede keyfiliğe yer olmadığı gibi, kişilerin isteklerine göre de hareket edilmez. Toplumun iyiliği için, kanun ve kurallar neyi emrediyorsa ona göre davranılması gerekir. Halkın seçkinlerinin tembellik ve aylaklığı seçip, alt tabakadakileri ezmelerine izin verilmeyecek olan Güneş Ülkesi'nde, aşırı ve yorucu çalışmalar da olmayacak, günlük en fazla dört saatlik çalışma olacak, geri kalan zamanda bilimsel ve kültürel tartışma ve araştırmalar yapılacaktır.¹⁸

¹⁵ A.g.e., s. 130.

¹⁶ A.g.e., s. 62.

¹⁷ Bloch, a.g.e., s. 45.

¹⁸ Gökberk, a.g.e., s. 258-259.

Bilginin çıkış noktası “Ben”in gerçekliği: Campanella, şüpheli hocalardan ders almasına karşın, insan zihni konusunda şüpheliğe yer vermez. Duyularla elde edilen bilgilerin kesinlik taşımadığına ilişkin iddialar çok eskilere dayanır. Bu durum şöyle özetlenir, duyumların verdiği bilgiler süjenin bir değişmesinden başka bir şey değildir. Duyuların, bizim dışımızda olup bitiyor diye gösterdiği, gerçekte, ancak içimizde olan bir olaydır; duyular benim duyularımdır, duyum bende meydana gelen bir olaydır. Bunun gerçekliği dış duyumla değil, ancak iç duyum ile açıklanabilir. Campanella, “Duyulur algının, kendisinde bulunmayan kesinlik vasfını almaya mecbur olduğu yer, akıldır; onu bilgi haline getiren akıldır.”, der.¹⁹ “Metafizikçilerin duyular ve onların doğruluğu hakkında hatırına getirebildiği şüphe, iç duygu karşısında mümkün değildir. İmdi bu sonuncusu, benim varlığımı, doğrudan doğruya ve en küçük şüpheye yer bırakmayacak şekilde bana bildiriyor, bana kendi kendimi, var olan, yapabilen, bilen, isteyen bir varlık ve bundan başka, her şeyi yapabilmek ve her şeyi bilmekten uzak bir varlık olarak gösteriyor. Başka deyişle, iç duygu bana, varlığımı ve aynı zamanda onun sınırını bildiriyor. Bundan, beni sınırlayan bir varlık, benden farklı objektif bir âlem, bir ben olmayan (non-moi) bulunduğu sonucunu zorunlu olarak çıkarırım ve bu şekilde, içgüdüsel, apriori, her türlü düşünceden önce olan bir hakikati, aposteriori olarak kanıtlamayı başarırım; bendeki duyulur algıyı meydana getiren bir ben olmayan’ın (non-moi) varlığı. Şüphelilik bu suretle çürütülmüş oluyor mu? Hakikatte, henüz bu yarım olarak yapılmıştır ve filozofumuz hiç de zafer türküsü çağırmak niyetinde değildir.” diyor Weber!²⁰

Descartes’in daha sonra felsefesinin temeli yapacağı “Cogito ergo sum”una benzer bir kanıtlama sürecini takip eden Campanella “kendi öz varlığın gerçekliği”nden yola çıkar. “Dubito, cogito ergo sum” gibi bir durum ortaya çıkar ve bu “her şeyden kuşkulanabilirim, ama kendi kuşkumdan kuşkulanmam, çünkü benim kuşkum gerçektir.”²¹

“Toplumsal Düzen Ütopyası: Güneş-Devlet”: Bruno’nun

¹⁹ Weber, *a.g.e.*, s. 204.

²⁰ Weber, *a.g.e.*, s. 204.

²¹ Bloch, *a.g.e.*, s. 48.

her yere yayılan gök küreleri yerine, güneşe doğru “dikine” yönelen gök küreleri tanıyan Campanella, “Güneş”in merkezi ve çekici konumuna dikkat çeker. Sadece kişilerin değil, evrendeki her şeyin ereği ve bir anlamda maddi manevi “kutsal”ını oluşturan Güneş, sanki bir “kilise” ya da “tanrı” işlevi görür. Otoritenin ve düzenin sembolü; doğanın ve yaşamın kaynağı olan bu varlığa, her şey hayranlıkla sıkı sıkıya bağlıdır. Campanella, **Civitas Solis** adını taşıyan bu ütopyasında yaşamın koşullarından çıkardığı bir düşü ortaya koymaya çalışmıştır.

“Campanella için dünya kötüdür, kötüye gitmektedir, toplum işlememektedir. Çok kişisel özgürlük vardır, çok olasılık vardır, çok az düzen vardır. Bu nedenle yönetmek, her yerde düzeni sağlamak gerekir.” Ona göre çeşitli ögeler arasında bağı sağlaması gereken kilisedir. Bir anlamda güneş merkezli “yıldız falcılığı” bilimsel temel yapan Campanella’ya göre Güneş adeta tanrı, gezegenler ise onun egemenliğini kuran bir topluluktur. “Gezegenler, toplumsal yaşamın en büyük yöneticileridir. Bu yöneticilik öylesine ileri gider ki, Güneş Devleti’nin memurları, yıldızların durumlarına göre, cinsel birleşmenin saatini ve yerini bile saptarlar. Özgürlük kesinlikle ortadan kaldırılmıştır; dinlenme ve bireysel yaşam diye bir şey yoktur. Bir yandan astroloji, mit ve boş inanç, öte yandan rasyonel bürokrasi tüm evrene uzanır.”²² Campanella’nın devletinde her şey otorite tarafından belirlenen yerinde olmalıdır. Her birey, toplum ve devletin var oluşundan ölümüne kadar her şey göksel durumun işlevine göre düzenlenir. Yönetimin başında “Güneşin naibi”, bir “Güneş” ya da “Metaphysicus” bulunur. Hükümdar ruhsal imparator, “varlık”ın kişisel ve politik papası O’dur. O’nun buyruğu altında “varlık”ın “ilkeleri”nin üç temsilcisi, yani erkin bilginin ve istencin temsilcisi bulunur; diğer bir deyişle, bunlar gücün, bilgeliğin ve sevginin üç prensidir. Böylece Güneş Devleti’nde bir güç bakanlığı, bir bilgeliğin bakanlığı, bir uyum bakanlığı bulunur. Bu devlet içinde düzen etkeni giderek kapsamını genişletir: Evden topluluğa, topluluktan kente, oradan taşraya, “regnum” a (hükümdarlık), imparatorluğa ve evrensel monarşiyeye uzanır. Aynı düzen ortak merkezli çemberler halinde yayılır, evrenselleşir, bir araya gelir. Yüksekçe dikilen bu sert politik

²² Bloch, *a.g.e.*, s. 56-57.

katedralin tepesinde, dünya papalığı yükselir.”²³

B. Sözleşmeye Dayalı Toplum ve Doğal Hukuka Dayalı Siyaset

1. Monarchomach’lar ve Johannes Althusius (1557-1638)

On yedinci yüzyılın başından itibaren, teolojiden ayrılan siyaset teorilerinden bir tanesi de Monarchomach terimi ile ifade edilen “demokratik devlet” idesinin ortaya konulduğu siyaset kuramıdır. Bu düşüncede ana ilke “halkın egemenliğidir”. Machiavelli’nin, mutlak otoriteyi temsil eden “**hükümdarının**” yerine, mutlak otoritenin kendisi olan “**halk**” geçmektedir. Hükümdar halkın bir egemeni değil, kendisine “görev verilen” bir kamu görevlisidir. İskoç asıllı düşünürler, George **Buchanan** (1506-1582), William **Barclay** (1546-1608) gibi isimlerin de içerisinde yer aldığı bu hareketin öncülerinden biri de Alman Johannes **Althusius**’tur.

Doğal hukukun ilk yerleştiği ülkelerden biri olan Almanya’da, bu öğretinin kurucularından ve şiddetli savunucularından olan **Althusius**, Machiavelli’nin teorisini benimseyenler tarafından çok dikkate alınmamıştır.²⁴ Otuz yıl savaşlarından önce Almanya’ya egemen olan kapitalist yaşam tarzına tepki gösteren Althusius, bir Kalvinciydi, en önemli eseri *Politika* adını taşıyan eserdir.²⁵ Althusius’un siyaset teorisine göre, bireyler ve toplumsal gruplar arasında sözleşmeye dayalı bir düzen oluşturmak esastır. Aileden başlamak üzere, dernek, şirket, cemaat, ulus vb. herkesin farklı görev ve sorumlulukları vardır. Burada birey değil, halkın tamamının egemenliği dikkate alınmalıdır.²⁶ Devletin esaslarını belirlerken karşılıklı rızaya çok dikkat edilmesi gerekir. Kralı da, uyacağı kuralları da halk belirler. Althusius zamanında, halkın çıkarları ile gücü elinde

²³ Bloch, *a.g.e.*, s. 57-58.

²⁴ *A.g.e.*, s. 129.

²⁵ *A.yer*

²⁶ Skirbekk, Gilje, *a.g.e.*, s. 236

bulunduran “iktidar” ya da “otorite”nin uygulamaları çatışırsa, halkın temsilcileri ve halkın kendisinin bu “otorite”yi yerinden alma hakkına sahip olduğu görüşü yerleşmeye başlamıştır. Burada karşılıklı rıza ile devletin esasları belirlenmelidir. Alt-husius’un öğretisi, halkın egemenliğine dayanan demokratik devlet anlayışında Rousseau’ya da ilham vermiştir.²⁷

2. Hugo Grotius (1583-1645)

Hollandaca dilinde Huig de Groot, Latince, Hugo Grotius adıyla ünlene filozof, 1583 yılında, Hollanda’nın Delft kentinde doğdu. Hukukçu, teolog, tarihçi ve şair, siyaset ve devlet adamı olan; “**Akıl ustası**”,²⁸ olarak anılan Grotius, daha sekiz yaşındayken Latince şiirler yazmaya başlamış, on iki yaşında da Leyden Üniversitesi’nde öğrenime başlamıştır. Orada klasik **diller, matematik, fizik, İbranice ve Arapça** öğrendi.²⁹ 1598 yılında üniversiteden mezun olur olmaz, Birleşik Hollanda’nın başbakanı Joan van **Oldenbarnevelt**’in başında yer aldığı bir heyet ile Fransa’ya gitti. Bu gezi sırasında, Fransa kralı IV. Henry’nin Grotius’a “**Hollanda mucizesi**” diye hitap ettiği rivayet edilmiştir.³⁰ Fransa’da yaklaşık bir yıl kalan Grotius, bu arada Orleans Üniversitesi’nden hukuk doktorası dalında diploma da almıştır.³¹ 1599 yılında Lahey’de yemin ederek profesyonel kariyerine, avukatlık mesleğine başlayan Grotius, 1607 yılında başsavcılık görevine getirildi.³² Grotius ve Oldenbarnevelt, Hollanda’nın iç dini-siyasi karışıklıklarının en üst düzeyde bulunduğu 1617 yılında, artan karışıklıklar nedeniyle büyük sıkıntılar çekmeye başladılar. 1618’de hükümet darbesi yapan Kalvinciler, Oldenbarnevelt, ve Grotius’u tutuklattırdılar. 1919’da mahkeme, Oldenbarnevelt’i ölüm cezasına, “vatana ihanet”le

²⁷ Gökberk, *a.g.e.*, s. 257.

²⁸ Grotius için kullanılan “a master mind” ifadesi, çeşitli anlamlarda dilimize çevrilebilirse de, burada, onun dehası, planlaması ve işi zekice çözüp çevirmesi anlamında “akıl ustası” ya da “akıl hocası” ifadeleri uygun olabilir.

²⁹ R. W. Lee, *a.g.e.*, s. 4.

³⁰ *A.g.e.*, s. 6.

³¹ *A.yer.*

³² *A.g.e.*, s. 13.

suçlanan Grotius'u da ömür boyu hapis cezasına çarptırdı. Lovestein kalesinde cezasını çekmekte olan Grotius, 23 Mart 1621'de, eşinin yardımıyla bir sandığın³³ içerisinde hapisten kaçırıldı. 1621'den 1631 yılına kadar Paris'te kalan Grotius, önce ülkesine daha sonra da Münih'e geçti. Grotius, 1634 yılında, İsveç'in Paris büyükelçisi olarak atandı. İsveç Kraliçesi Christina'nın, kendisini görevden alması üzerine İsveç'e giderken gemisi batan Grotius, bu kazadan kurtuldu, ancak, yakalandığı hastalık nedeniyle 1645 yılında Almanya'nın Rostock kentinde öldü ve doğduğu kentte, Delft'de gömüldü.

Eserleri: Uluslararası ilişkiler ve uluslar arası hukukun ön-de gelen teorisyenlerinden olan Hugo Grotius'un, bu alandaki önemli eseri, kendisinin de ilk eseri olan ve ancak 1868 yılında yayınlanabilen *Ganimetler Hukuku Üzerine (De Jure Praedae)* adlı eserdir.³⁴ Bu eserin özeti niteliğinde olan ve 1609 tarihinde yayınlanan *Denizlerin Özgürlüğü Üzerine (Mare Liberum)* adlı eser ile 1625 yılında yayımlanan ve Fransa Kralı XIII. Louis'ye adanan³⁵ *Savaş ve Barış Hukuku Üzerine (De Jure Belli ac Pacis)* adlı eser ise onun en önemli eserleridir. Özellikle *Savaş ve Barış Hukuku Üzerine* adlı eser, felsefe tarihinden doğal hukuka, ahlaktan siyaset felsefesine, ulusal hukuktan, uluslararası hukuka, hemen her alanda önemli bir kaynak, bir kültür tarihi olma özelliği taşır.³⁶ Grotius'un diğer eserleri ise, ilk baskısı 1627'de

³³ Okuması için kitap getirilen sandık hapisten kaçmakta işine yaramıştır! Bkz. R. W. Lee, *a.g.e.*, s. 36.

³⁴ Bu eserin, Hollanda ile Portekiz arasında önemli bir soruna neden olan St. Catherina adasının işgal edilmesi üzerine yazıldığına dair bilgiler vardır. Bkz. C. G. Roelofsen, s. 104. Roelofsen aynı makalesinde, Grotius'un *Denizlerin Özgürlüğü Üzerine (Mare Liberum)* adlı eserinin de Oldenbarnevelt'in dış politikadaki elini güçlendirmek, ülkesi için stratejik ve ekonomik çıkarlara hizmet etmek için yazdığını öne sürer. Bkz. *A.g.e.*, s. 106.

³⁵ Eserin en başında, Grotius'un XIII. Louis'ye hitaben yazdığı mektup yer almaktadır. Bkz. Hugo Grotius, *De Jure Belli ac Pacis Libri Tres*, çev. Francis W. Kelsey, Oxford, 1925, ss. 3-5; G. I. A. D. Draper, "Grotius' Place in the Development of Legal Ideas about War", *Hugo Grotius and International Relations*, der. Hedley Bull, Benedict Kingsbury ve Adam Roberts, Oxford: Clarendon Press, 1990, s. 191.

³⁶ James Brown Scott, bu eserin Grotius'un diğer eserlerinin sonucu olarak değerlendirilebileceğini belirtir. Bkz. Hugo Grotius, *Prolegomena to The Three Books on The Law of War and Peace*, çev. Francis W. Kelsey,

yapılan, *Hıristiyan Dininin Doğruluğu Üzerine (De Veritate Religionis)*, *Katolik İnancı Savunması (Defensio Fidei Catholicae)*, 1657'de yayınlanan, Hollanda Cumhuriyetini oluşturan ulusların tarihi kökenlerini araştırdığı Latince, *Annales et Historiae de Rebus Belgicis* adlı eserlerdir.

a. Toplum ve Siyaset Kuramı

“İnsan Toplumsal Bir Hayvandır!”: Birçok konuda olduğu gibi, insanı “toplumsal hayvan” olarak değerlendirmesinde de Aristoteles’i izleyen Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku Üzerine* adlı eserine yazdığı “Önsöz”de (Prolegomena’da) şöyle der: “İnsan da şüphesiz bir hayvandır; ancak, üstün bir hayvan.” Grotius, hukuksal eşitlik yanında biyolojik benzerlik ve yaşamsal gereksinimlerin doğal bir kazanım olduğunu kabul eder; ancak, bunun tanrısal bir zorunluluk olduğu görüşündedir.³⁷ İnsanın diğer hayvanlardan birçok yönden üstün olduğunu belirten Grotius’a göre, bu üstünlüğün ayırt edici özelliği, türün **“toplumsal yaşama isteği”**dir. Bu anlamda insan, birbirlerinden pek farkı olmayan diğer hayvan türleri içerisinde, “toplumsal yaşama isteği olan” (*appetitus societatis*)³⁸ tek varlıktır.³⁹ İnsanın türdeşleriyle rastgele değil, aklın ilkelerine uygun, barış ve anlaşma içerisinde yaşama isteği vardır. İnsanın bir dil ve akla sahip olması, onu, hukukun da kaynağı yapar. İnsan aklının belirleyiciliği üzerinde duran Grotius, aklın ilkeleriyle Tanrı’nın buyrukları arasında bir koşutluk görür. Tanrı’ya olan inanç ve güven olsa da, “Çok korkunç bir suç işleme karşılığında, Tanrı’nın var olmadığı ya da bir tanrı olsa bile, insan işleriyle hiç uğraşmadığı kabul edilseydi, bütün bu anlattıklarımız gene de böylesine geçerli olacaktı.” diyor Grotius.⁴⁰ İnsan doğasının ve

The Classics of International Law içinde, der. James Brown Scott, Oxford, 1925, ss. x-xii. Grotius’un yazdığı önsöz buradan itibaren *Prolegomena* olarak anılacaktır.

³⁷ Bkz. Hugo Grotius, *The Freedom of The Seas*, çev. Ralph Von Deman Magoffin, New York: Oxford University Press, 1916, ss. 11-12. (Bu eser artık *FS* olarak anılacaktır.)

³⁸ Eserin Latince aslında bu ifade kullanılmıştır; bkz. Hugonis Grotius, *De Jure Belli Ac Pacis Libri Tres*, Hollanda, 1680, s. III. (Bu eser artık *DJBAP* olarak anılacaktır.)

³⁹ Hugo Grotius, *Prolegomena*, s. 11; ayrıca bkz. Hugo Grotius, *SBH*, s. 6.

⁴⁰ Grotius, *Prolegomena*, 11. madde.

aklının doğruyu bulabileceğine inanan Grotius, insanın “beğenme-beğenmeme”, “iyi-kötü”, “doğru-yanlış” gibi moral, estetik konularda yaptığı seçimlerdeki belirleyici ve ayırt edici özelliklerini hatırlatır. Grotius insanların bir arada yaşama eğilimlerini büyük ölçüde **yarar (utilitas)** ilkesine bağlar. İnsanların bir araya gelerek yaşamaları ve kendilerini güvende hissedecekleri bir hukuk kuralı oluşturmaları kendi çıkarlarıdır.⁴¹ Grotius, yarar ilkesi yanında, “insan doğası”nın onu kimi zaman da karşılıksız bir ilişki kurma eğilimiyle yaratılmış olduğu görüşüne de yer verir. Karneades’in, “*çıkarları sağlamaya çalışmak adaletin ve hakkaniyetin anası gibidir*” sözüne karşı çıkar ve insan hiçbir şeyin yokluğunu çekmese bile, doğası gereği, başkalarıyla ilişki kurmaya yönelir, der.⁴²

b. Mülkiyet

Grotius’a göre, Tanrı’nın dünyayı yaratıp, bazı şeyleri insanın emrine vermesiyle mülkiyet başlamıştır. Başlangıçta hâkim olan, *azla yetinme* anlayışı sürseydi, belki de anlaşmazlıklar çıkmayacaktı. “Tutkuları” (*ambitio*) yüzünden birbirlerini çekemez duruma gelen ve anlaşmazlıklar yaşayan insanlar⁴³ arasında, bu kez de özel mülkiyet üzerine yapılan tartışmalar ortaya çıktı. Mülkiyet tartışmaları, ya ortaklaşa olan şeylerin anlaşarak paylaşılma ya işgal yoluyla ya da üstü kapalı (zımni) bir sözleşmeyle sonlandırılmaya çalışıldı.⁴⁴

Grotius, uluslararası ilişkiler konusunda da “doğal hak” teorisine dayalı görüşler ortaya koymuştur. O, *Savaş ve Barış Hukuku Üzerine ve Denizlerin Özgürlüğü* adlı eserinde denizlerin kimsenin özel mülkiyetine tabii olamayacağını savunmuştur.⁴⁵ Ona göre, denizlerin, avlanmak, suyundan yararlanmak ya da gemileri yüzdürmek amacıyla ortak olarak kullanılmalarının en mantıklı gerekçesi, onların uçsuz bucaksız ve herkese yetecek ölçüde olmasıdır.⁴⁶

⁴¹ Grotius, *SBH*, ss. 8-9; Hugo Grotius, *Prolegomena*, 16. madde.

⁴² Grotius, *a.g.e.*, s. 8.

⁴³ Grotius, *LWP*, s. 74, II. Kitap, böl. II/3.

⁴⁴ Grotius, *SBH*, s. 58; Grotius, *LWP*, s. 75.

⁴⁵ Bkz. Grotius, *LWP, DJBAP, SBH*, II. Kitap, III. madde.

⁴⁶ *Denizlerin Özgürlüğü* adlı eserin temel yazılış gerekçesi, Hollanda ile, İspanya ve Portekiz arasında Güney Hint Denizleri üzerine var olan ihtilaflarda ülkesi lehine yarar elde etmektir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hugo

c. Devlet ve Egemenlik

Grotius, toplumsal bir varlık olarak gördüğü insanın düzenli bir yaşam sürebilmesi için çeşitli düzenlemelere gereksinim duyacağını söyler. Bu düzenlemeler sonucunda çeşitli küçük ve büyük çaplı hukuki ilkeler ve normlar, bunların sonucunda da "devlet" denilen kurum ortaya çıkar. İnsanların meydana getirdiği bir yapılanma olan devlet (*civitas*) de, hukuksuz olarak ne kurulabilir ne de yürütülebilir. İçte ve dışta çeşitli hukuki düzenlemelere gereksinin duyan devletlerin, hem iç sorunlar ve ilişkilerde hem de dış ülkelerle olan ilişkilerde işe yarayacak bir hukuk kurma zorunluluğu vardır. Devletin sözleşmeye dayanan bu hukuk sistemi kamu gücü olarak değerlendirilir; bu güç aynı zamanda devleti de yöneten güçtür. Grotius, **devleti** şu şekilde tanımlar: "*Devlet, özgür kişilerin, kendilerine tanınan haklardan barış içinde yararlanmak ve ortaklaşa çıkarlarını (utilitas) gerçekleştirmek üzere, birleşerek oluşturdukları eksiksiz bir topluluktur.*"⁴⁷

Grotius'un hukuk ve siyaset felsefesinin ikinci önemli kavramı **egemenliktir (potestas)**. Thomas Hobbes'tan önce bu görüşü savunan Grotius'un egemenlik anlayışı, onun siyaset felsefesinde, düzenin sağlanması ve sürdürülmesi için mutlaka kullanılması gereken bir güç olarak yer alır.⁴⁸ "*Egemenliği*", *başka bir gücün sınırlamasına ve iradesine bağlı olmayan ve asla iptal edilemeyecek bir güç olarak tanımlayan*⁴⁹ Grotius'a göre, **egemenlik mutlaktır**. O, "*egemen gücü kullanan*"ı bunun dışında tutar; çünkü "*egemen güç*" her zaman kendi iradesini değiştirme gücünü de elinde bulundurmaktadır. Grotius egemenlik hakkını öncelikle, "*bağımsız ve eksiksiz tam bir topluluk*" diye nitelediği **devlete** verir. Grotius, bu küçük birlikleri ailenin bir üyesi olan "köleler"in durumuna benzetir. Zamanla, öncü ve baş aile durumundaki devlet çöker ve birlik dağılırsa, bünye-

Grotius, *The Freedom of The Seas*, çev. Ralph Van Deman Magoffin, New York: Oxford University Press, 1916.

⁴⁷ Hugo Grotius, *SBH*, I. Kitap, XIV. madde, s. 20; Latince metinde, s. 11.

⁴⁸ Grotius'la Hobbes'un "düzen ve egemenlik" anlayışlarının karşılaştırılması için bkz. John Morrow, *History of Political Thought A Thematic Introduction*, Malaysia: Macmillan Press, 1998, ss. 32-35.

⁴⁹ Grotius, *LWP*, VII. madde, s. 48. Egemenliğin tanımı ve sınırları için bkz. Grotius, *DJBAP*, s. 59.

sinde bulunan alt birlikler kendi bağımsızlıklarını kazanabilme şansına sahip olurlar. Tam tersine, kendi başına bağımsız birçok devlet de aralarında antlaşma yaparak birlik oluşturmak için bir araya gelip bir devletler birliği ya da konfederasyon da oluşturabilirler.⁵⁰ Grotius'un bu düşüncesi, Avrupa Birliği fikrinin o dönemlerden itibaren var olduğuna işaret sayılabilir.

Grotius'un halkın egemenliğini temel alan bir yönetim anlayışını benimsemediği söylenebilir. O, halka idarecileri seçme hakkı verse de, yetki verdiği kişilerin, yetkilerini kötüye kullanmaları durumunda bile azledilmelerini meşru görmez. Halk, kendi içlerinden çıkan yöneticilere de başka ülkelerin kendilerini yönetmelerine de izin verip, "yönetilme iradesi" gösterebilir. Grotius'un bu konudaki görüşü şudur: "Bir kimse, dilediğinin kölesi olabilir (...). Özgür bir halk da, kendisini yönetme hakkını, hiçbir parçasını kendisine ayırmaksızın tüm olarak başkasına vererek, kendisini bir ya da birkaç kişinin yönetimi altına neden koyamasın? Bundan doğabilecek sakıncaları öne sürmek boşunadır; çünkü sakıncası, korkulacak yanı olmayan hiçbir yönetim biçimi de yoktur."⁵¹ Grotius, zorda kalan bir toplumun egemenlik hakkını başka bir ülkenin yönetimine vermesini de doğal bulur. Ona göre, çeşitli sıkıntılara maruz kalan toplumların *manda yönetimini* istemeleri de doğal bir tercihtir. Birçok konuda olduğu gibi, yine kölelik konusunda da Aristoteles'e yakın bir görüşü savunan Grotius şöyle der: "*Aristoteles'in dediği gibi, nasıl kölelik için doğmuş insanlar varsa, buyurmaktan çok boyun eğmeyi daha iyi becerebilen halklar da vardır.*"⁵²

⁵⁰ Grotius, *DJBAP*, s. 59.

⁵¹ Grotius, *SBH*, s. 31.

⁵² Grotius, *a.g.e.*, s. 32. Zamana ve yere göre değişen kimi koşullar, bugün için yanlış gözükse de, görelî bir doğruluk değerine de sahip olabilir; ancak, ister Aristoteles'e ister Grotius'a isterse başka birine dayandırıl-sın, bazı insanları "doğuştan köle", "köle ruhlu", "güdülme meraklısı" olarak nitelerek, insan onuruyla bağdaşabilecek bir durum değildir. Modern toplumların en belirgin özelliği, bireyi tek başına ele alıp, oradan tikel ve tümel sonuçlara varmak olmuştur. *Sürü* anlayışından *bi-linçli toplum* anlayışına geçişin temelinde de bu *birey* temelli konum belirleme düşüncesi vardır.

d. Uluslararası İlişkiler

Grotius, dönemin dinsel, mezhepsel çatışmaları, Avrupa'yı sarsan meşhur Otuz Yıl Savaşları'nın barbarlıkları ve bu savaşın ortaya çıkardığı yıkıcı sonuçlarının etkisi altında yaşamış bir düşünürdür. Kendi ülkesi Hollanda'nın İspanya ve İngiltere ile yaşadığı uluslararası sorunlar, bağımsızlığını kazanmak için verdiği mücadelelere de tanık olmak suretiyle, uluslararası ilişkilere ilişkin tezler geliştirmiştir. Evrensel Kilisenin yaşadığı sorunlar, Kutsal Roma İmparatorluğunun gittikçe otoritesini kaybetmesi, Avrupa'da bir dönemin başlangıcı olarak bilinen ve 1648 yılında imzalanan Westphalia Barış Antlaşması⁵³ gibi olaylar da Grotius'un siyasi felsefesini etkilemiştir.

Grotius, uluslararası ilişkilerin esasının da doğal hukukta olduğunu belirtir.⁵⁴ Ancak, Grotius'un bu görüşünü doğal, rasyonel bir temellendirme ile oluşturmadığı, "doğal hukuk" ile "uluslararası hukuk" arasında bir ayrım yaptığı söylenebilir. Grotius ilki için, "doğanın ilkelerinden çıkarılacak doğru bir sonuç" değerlendirmesi yaparken, ikincisi için filozofların, tarihçilerin, şairlerin ve hatiplerin belli ilkeler doğrultusunda birleşmelerini örnek verir.⁵⁵

e. Barış için Savaş

Kaçınılmaz hale geldiğinde savaşın da sorunları çözme yollarından biri olduğu pratik olarak kabul edilmiştir. Anlaşma olanağının kalmadığı durumlarda, genel eğilime uygun bir şekilde, savaşı "meşru" gören Grotius, "Uyuşmazlıkları zorlama yollarına başvurarak çözmektir." diye tanımlar, savaşı. Cicero'dan aldığı bu kısa deyişi şöyle geliştirir: "Savaş, uyuşmazlık-

⁵³ Bu antlaşma ile, Avrupa'nın siyasi tarihinde, modern uluslararası hukuk ve devlet anlayışlarının temelini atıldığı, yeni bir dönemin başlangıcı kabul edilen antlaşma kastedilmektedir. Almanya'nın Westphalia bölgesinde bulunan Münster ve Osnabrück kentlerinde imzalanan ve bir dizi antlaşmayı içeren bu barış antlaşması ile, otuz yıl boyunca Almanya-Hollanda, seksen yıl boyunca da İspanya-Hollanda arasında süren savaşlar sona ermiş oluyordu. Bkz. Hedley Bull, *"The Importance of Grotius in the Study of International Relations"*, *Hugo Grotius and International Relations*, (der. Hedley Bull, Benedict Kingsbury ve Adam Roberts), Oxford: Clarendon Press, 1990, içinde, s. 75.

⁵⁴ Grotius, *LWP*, s. 17.

⁵⁵ Grotius, *Prolegomena*, XXXX. madde.

larını zorlama yollarına başvurarak çözmeye çalışanların karşılıklı durumudur.”⁵⁶ “Aklını kullanmak” ve “dürüst olmak” gibi doğal nitelikler, insanın belirleyici özellikleridir. Savaşın doğal hukuka uygun olduğunu ileri süren Grotius, hem “zorunlu mücadele” olgusunu hem “kutsal tarihin” gösterdiklerini örnek olarak kullanır.⁵⁷ Grotius’a göre, doğanın ilk ilkelerine göre savaş kınanacak bir durum değil, belki de zorunluluktur.⁵⁸ Ona göre savaş, ne ulusal ne uluslararası ne de Tanrısal hukuka aykırı değildir. Bu yorumdan yola çıkarak, Grotius’un her koşulda savaş yanlısı bir tutum içerisinde olduğunu söylemek yanlış olur. O, savaşın koşullarının oluşması ve kaçınılmaz bir duruma gelmesi halinde bir seçenek olabileceğinin altını çizer. Filozof, çok sığ ve sıradan nedenlerle (*causas habui*)⁵⁹ savaşa girişen toplulukların bu tutumlarını eleştirir ve şöyle der: “Hristiyanlık dünyasının her yanında, savaşla ilgili öyle delicesine bir başıboşluk görmekteyim ki, bundan en büyük barbar halklar bile utanç duyarlardı (...).” Savaşta ölçünün kaçırılması gerektiğini vurgulayan Grotius, savaşta da nihai amacın barış olması gerektiği üzerinde ısrar eder.⁶⁰ Yani, Grotius, *haklı* ya da *âdil* bir savaştan yanadır. Herhangi bir saldırı karşısında, can ve mal güvenliğini sağlamak için savaşa girmek haklı bir savaş nedenidir.⁶¹ Yalnızca, tehlikenin kesin olduğu durumlarda savaşa izin vardır; *muhtemel* olduğu durumlarda savaşa girilmez. Siyaset tarihinde, haklı gerekçelere dayanan ve doğal kabul edilen bu savaş türü, yaygın olarak “adil savaş” (*just belli*) kavramı ile ifade edilmiştir. Cicero’nun şu görüşü Grotius’un da benimsediği görüştür: “Bir uyuşmazlığı çözmenin iki yolu vardır. Biri oturup, nedenleri karşılıklı tartışmak, öteki de zorlama yollara başvurmak; birinci yol insanlara, ikincisi hayvanlara yaraşır; böyle olunca, ikinci yola ancak, birincisini kullanma olanağı tamamen ortadan kalkarsa başvurmalıyız.”⁶²

⁵⁶ Grotius, *SBH*, I. kitap, I. madde, s. 17.

⁵⁷ Grotius, *LWP*, I ve II. maddeler, s. 19.

⁵⁸ *A.g.e.*, s. 19.

⁵⁹ Grotius, *SBH*, s. 11; Grotius, *Prolegomena*, XL. madde.

⁶⁰ Grotius, *DJBAP*, I. madde, s. 1; Grotius, *SBH*, s. 17; Grotius, *LWP*, I. madde, s. 6.

⁶¹ Grotius, *LWP*, II. kitap, böl. I, s. 61.

⁶² Grotius, *SBH*, II. Kitap, Böl. XXII/VII, s. 164.

f. Hukuk Felsefesi

Hukuk ve Hukukun Kaynakları: Hukuk Felsefesi tarihinde önemli bir yeri olan Grotius'un bu alanla ilgili görüşlerini onun "doğal hukuk" anlayışı belirlemektedir. Yukarıda, mülkiyet konusu işlenirken de dile getirildiği gibi, hukukun doğal "hak" anlayışına dayanmakla birlikte, "sözleşme" ile geliştirildiği görüşü egemendir. Grotius'a göre insan açık ya da gizli bir *sözleşme* eğilimi taşımaktadır. Yine doğal bir durum olarak, sözleşmenin yanında *çıkar* düşüncesini de hesaba katmak gerekir. Grotius, hukukun ve sözleşmenin temelinde "çıkar" düşüncesinin varlığını kabul eder; ancak, hukuku salt çıkar düşüncesine bağlanmanın yanlış olduğu yolunda da uyarılarda bulunur.⁶³

Hukukun temelinde akıl vardır. Akıl ve insanın iç ilkelerinin doğal hukukun birincil kaynakları olduğu bellidir. Ancak, Grotius'a göre hukuk Tanrı'nın bir armağanıdır. Dolayısıyla akıl da Tanrı vergisi olduğuna göre kaynağı Tanrı'dır; çünkü insanda böyle ilkeler olmasını Tanrı istemiştir, der Grotius.⁶⁴ Hukukun, doğa yasaları, Tanrı buyrukları ya da insanların kendi aralarında yaptıkları sözleşme ve antlaşmalardan kaynaklandığını anlatan Grotius, "adalet" ve "hukuk" terimlerini yapmacık değil, "ideal değerler" olarak görür. Adalet ve hukuku maddi gücün araçları olarak görenlere karşı çıkar. Karneades'in, "insanlar zaman ve yer, gelenek ve göreneklere göre yasalar ve düzenlemeler yapmışlar, gerektiğinde de bunları değiştirmişlerdir; dolayısıyla doğal hukuk diye bir şey yoktur; bunun evrenselliği ve bağlayıcılığı da söz konusu olamaz; kişisel çıkar neyi gerektiriyorsa ona göre davranmak gerekir; tarihsel süreçte de bu hep böyle olmuştur" şeklinde özetlenebilecek olan görüşlerine de şiddetle karşı çıkar, Grotius. Ona göre insan aklıyla hukuku oluştururken, başkasının malına el uzatmaktan çekinerek, sözünü tutarak, herhangi bir suç işlediğinde de cezasını çekmekle bir anlamda kendi çıkarlarına da hizmet etmiş olur.⁶⁵

Doğal Hukuk (*Jus Naturale*): On altıncı yüzyılın sonu ile on yedinci yüzyıl, "doğal haklar" ya da "doğal hukuk" konularının

⁶³ A.g.e., s. 9.

⁶⁴ Grotius, *Prolegomena*, 12. Madde, s. 9-10.

⁶⁵ A.g.e., s. 10

teolojik bağlantılarından yavaş yavaş ayrılıp, seküler bir temele konulmaya başladığı yıllardır. Bu dönemde öne çıkan entelektüeller Francesco Suárez (1547-1617), Hugo Grotius, Thomas Hobbes ve Samuel Puffendorf (1632-1696) gibi isimlerdir. Birbiriyle çok ilgili olan bu yazarların birleştikleri temel noktalar, “insanların doğuştan bir kısım haklara sahip olmaları”, bu haklarını korumak için oluşturdukları güç birliğinden egemenliğin doğması ve bu egemenliğin sıkı belirleyiciliğidir. Thomas Aquinas’ın önemli katkı sağladığı bu “doğal hukuk kuramı” adı geçen filozoflarla daha da geliştirilmiştir.⁶⁶ Hiç kuşkusuz bu anılan isimler içerisinde yazdığı eserler ve ortaya koyduğu derli toplu öğretisi sayesinde en öne çıkan kişi Grotius’tur. Onun doğal hukuk kuramını şöyle özetlemek mümkündür: “Doğal hukuk (*jus naturale*), bir eylemin, akıllı ve toplumsal doğaya uygunluğu ya da aykırılığı bakımından, moral yönden gerekli olup olmadığını gösteren doğru aklın (*recte rationis*) birtakım ilkelelidir.” Doğanın yaratıcısı (*austore naturae*) olan Tanrı da böyle bir eylemi ya emreder ya da yasaklar.⁶⁷ Doğal hukuku, doğru aklın ilkeleri olarak değerlendiren Grotius, bu ilkelerden başka kaynaktan gelen hukuk türleri arasında, tanrısal iradeye bağlı hukuk (*divino voluntario*) ile insan yapımı (*humano tantum jure*) hukuk türlerini de tanıır.⁶⁸ Son iki hukuk türünün doğal hukuktan ayrı özellikleri vardır. Tanrısal hukukta neden ya da “hikmet” aramak gerekli değildir. Bir şeyi doğru ya da yanlış yapan Tanrı’nın onu isteyip istememesidir. Doğal hukuk yalnız insan iradesinin dışında olan şeyleri değil, insan iradesiyle belirlenmiş olan mülkiyet hakkı gibi şeyleri de kapsar; çünkü bu tür şeyler bir kez kabul edildikten sonra değiştirilemez. Böyle-

⁶⁶ Stephen Darwall, “*The Foundation Morality: Virtue, Law, Obligation*”, *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, (der. Donald Rutherford), Cambridge University Press, 2006, ss. 221-222; John Morrow, ss. 213-216.

⁶⁷ Grotius, *SBH*, s. 18; Grotius, *LWP*, s. 9; Grotius, *DJBAP*, X/1. madde, s. 6.

⁶⁸ Grotius, *DJBAP*, X/1. madde, s. 6. Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku Üzerine* adlı eserinin çeşitli yerlerinde, sözü edilen hukuk türlerine geniş yer vermektedir. Bkz. *A.g.e.*, XIII-XIV. Maddeler, s. 20. Grotius, burada, aile reisleri ve kölelerin, efendilerinin haklarından başlayıp, çeşitli küçük toplulukların ve organize olmuş devletlerin iç hukuku ile devam edip, uluslararası hukuku da içerisine alan bir genel hukuk teorisine gitmektedir.

ce, doğal hukukun değişmezliği ilkesi de Grotius'da önemli bir yer tutar. Tanrı'nın gücü ne denli sınırsız olsa da bu ölçüye girmeyen kimi ilkeler vardır. Grotius, nasıl ki, Tanrı iki çarpı ikinin dört etmesini engelleyemezse, özü kötü olmayan bir şeyi engellemek de O'nun elinde değildir, diyerek doğalcı (*naturalist*) bir tutum sergiler.

Doğal hukukun varlığı iki yoldan kanıtlanabilir; a priori olarak ya da a posteriori olarak.⁶⁹ İlk ilkeye göre, bir şeyin iyi ya da kötü oluşu, "akıllı" ve "sosyal" olan bir varlığın doğasına uygundur. İki önemli özelliği doğasında bulunduran insanın, iyi gördüğü de iyi olmalıdır Grotius'a göre. İkinci kanıt türüne göreyse, bir şeyin bütün uluslarca, bütün uluslarca olmasa bile en azından uygar uluslarca kabul edilmesi, o şeyin doğal hukukun içerisinde olduğunu gösterir.

3. Francis Bacon (1561-1626)

İzlediği bilimsel yöntem ve üzerinde çalıştığı doğal felsefe alanında, Rönesans ve onu izleyen modern dönem arasında bir köprü sayılan Francis Bacon, 1561 yılında Londra'da doğmuştur. 1573-1575 yılları arasında Cambridge, Trinity College'da, önce Skolastik felsefe okuyan Bacon, Aristoteles'in felsefesine ilgi duymuş, insan hayatı açısından yararlı sonuçlar elde etmeye elverişli olmadığı gerekçesiyle bu felsefeden soğumuştur. Daha sonra hukukçu olmak üzere Gray's Inn'e kaydolmuş, ancak, hukuk öğrenimini yarıda bırakarak erken yaşta, 1577 yılında Paris büyükelçiliğine atanan Sir Amias Paulet'a eşlik ederek, Fransa'ya gitmiştir. Babasının ölümü üzerine, 1579 yılında ülkesine dönen Bacon, yarım kalan hukuk öğrenimini tamamlayarak, 1582 yılında avukat olmuş daha sonra da, saray hukuk danışmanlığına getirilmiştir. Bacon'ın hukuk mesleğindeki hızlı yükselişi, 1584 yılında parlamentoya girmesiyle siyasette de devam etti. Bacon, 1607 yılında başsavcı, 1617 yılında da adalet bakanı oldu. Adalet bakanı iken görevi kötüye kullanmak ve rüşvet almaktan suçlu bulunarak, hakkında meclis soruşturması açıldı. Suçunu itiraf ettikten sonra, Londra Kalesi'ne hapsedilen Bacon, af diledi; Kral da onu affederek, hem para cezasını

⁶⁹ Grotius, *DJBAP*, XII. madde, s. 9.

hem de hapis cezasını da tecil ettirdi. Bu serüvenden sonra, siyasetten ve pratik hukuk alanından çekilerek, kendini felsefeye verdi. Siyasette daha çok gelenekçiliği ile ön plana çıkan ve yürürlükteki yönetimleri destekleyen Bacon'ın, bilimde ve felsefede yenilikçi kimliği dikkat çekmiştir.

Kişisel hayatında ahlaki sorunlar yaşayan Bacon'ın, felsefe ve bilim hayatında yararlı çalışmaları olmuştur. Geçmişten gelen yenilikçi birikimleri derleyip, toparlayan ve yeni bir metotla felsefe tarihinde yerini alan Bacon, "dünyayı harekete geçiren zihinleri o harekete geçirdi" şeklinde bir övgüye değer bulunmuştur. O da kendisi hakkında bir eserinde, "Ben, yalnız diğer zekâları bir yere toplamak için çanı çaldım." derken, bir başka eserinde de "Daha iyi ellerin çalabilmeleri için müzik aletlerini akort etmekle yetindiğini" söyleyerek ilginç değerlendirmelerde bulunmuştur.⁷⁰

Francis Bacon'ın **bazı önemli eserleri şunlardır:** *Denemeler (Essay, Religious Meditations, Places of Persuasion and Dissuasions)*; *Novum Organum (1620)*; *Nova Atlantis (1624)*; *Essay Moral, Economical and Political; Advancement of Learning (Bilimin ilerlemesi) (1605)*

a. Skolastik Mantıkla ve Gelenekle Savaş: Novum Organum

Bacon'ın gözünde insan, tabiatın hâkimi ve yorumlayıcısıdır. Ancak bu hâkimiyetinin ve gücünün sınırı bilgisi ile paraleldir. İnsan, kendini zihinsel ve fiziksel açıdan geliştirip, hayatını daha rahat bir biçimde sürdürebilir. Zihin de, el de yardımcıları olmadan çok güçlü olamazlar. Zihin için mantık, el için de âlet güçlenme aracıdır. Bacon'ın amacı, zihin ile deney arasında var olan ilişkinin tespit edilip, tabiatın kurallarına da uyularak bilgiye ulaşılabileceğini göstermektir. Ona göre, o güne kadar yapılmayanı yapmak lazımdır; eskilerin salt spekülasyona ve tündengelimine dayalı metodunun işe yaramadığı ortadadır. Bacon'un en dikkat çekici yönü, Skolastik dönemin sonlarında çok etkili olan Aristotelesçi mantık anlayışına şiddetle karşı çıkmasıdır. Aristoteles mantığının temel direği niteliğindeki "kıyas"ın bilimin ilkelerine uymadığını öne sürerek şöyle der:

⁷⁰ Francis Bacon, *Novum Organum, Tabiatın Yorumu ve İnsan Âlemi Hakkında Özlü Sözler*, çev. Sema Önal Akkaş, Doruk yayınları, Ankara, 1999, içerisinde, (William Rawley'in *Novum Organum*'a giriş yazısı), s. 12.

“Şimdi var olan mantık sistemi, gerçeği araştırmaktan ziyade, gelişigüzel kavramlar üzerine kurulan, kökleşmiş hataları onaylamaya ve kuvvetlendirmeye yarar, bu nedenle de faydalı olmaktan çok, zararlıdır.”⁷¹ Felsefede de, bilimde de yeni bir yöntemin zorunlu olduğunu vurgulayan Bacon, “Henüz hiçbir uygulama yapılmamış ‘şey’ler üzerinde, şimdiye kadar denenmemiş bazı yolları denemeden, uygulama yapılabileceğini sanmak akılsızlık ve tutarsızlık olur.” der.⁷² Klasik mantığın, nesnelerden dikkatsiz bir biçimde yapılan soyutlamalarla elde edilen söz ve kavramlardan yola çıkan spekülative uydurmalar olduğunu öne süren Bacon, bu söz ve kavramlarla oluşturulan önermelerden meydana gelen kıyasın çürük bir yapı oluşturduğu kanısındadır. Filozofa göre insanın bilgi edinmede tek ümidi kalmıştır, o da “tümevarım”dır.⁷³ Ama tümevarım yönteminde de çok dikkatli olunması gerekir. Duyumlarla başlayıp, tikellerden genel aksiyomlara doğru ilerlerken, zihnin, aceleci davranarak genellemelerde bulunma özelliği vardır. Oysa tikelden genele giden yolda, çok ince ve yavaş hareket edilmesini gerektiren önemli noktalar vardır. Arada kopukluk olmaması için, olabildiğince sabırlı ve yavaş hareket edilmesi gerekir.

Doğalcı bir araştırma yönteminin, töz, nitelik, hareket, tutku vb. sağlam olmayan mantık; ağırlık, hafiflik, yoğunluk, seyreklik, nemlilik, kuruluk, oluş, bozuluş, çekim, itim, element, madde, form vs. fizik kavramlarıyla sağlanamayacağı açıktır. Bu kavramlar kötü tanımlanmakla kalmayıp, hayali kavramlardır, der Bacon. “Adam, köpek, güvercin gibi daha az soyut tabiatları gösteren kavramlar ve ısı, soğuk, beyaz, siyah gibi duyunun dolaysız verileri, bazen maddenin değişebilirliği ve şeylerin çapraşıklığı nedeniyle karıştırılsa bile, bizi maddesel olarak aldatmazlar.” Bu görüşüyle daha somut ve sınırları belli dil ve deney yanlısı olan Bacon, tümevarımda da aynı hatalara yakalanma olasılığı bulunduğundan, çok dikkatli olunması gerektiğini söyler.⁷⁴ Eski çağlardan beri birbirinin tekrarı olmaktan başka bir şey olmayan “söz yığınları”, önyargılar ve kalıplaşmış kurallar terk edilmeli, bütünüyle gözleme ve kanıtlamalara

⁷¹ Bacon, *Novum Organum*, s. 10.

⁷² Bacon, *a.g.e.*, s. 7.

⁷³ *A.g.e.*, s. 10.

⁷⁴ *A.g.e.*, s. 11.

dayalı, genel yasaların çıkarılabileceği bir yöntem uygulanmalıdır. Bacon'un yeni yöntemini onun şu sözü de güzel ifade eder: "...ve insanlar, sahip oldukları kavramları bütünüyle bırakıp "şey"leri tanımaya başlamalıdır."75 Bacon, başlangıçta yöntem açısından kimi yönlerden şüphecilerle paralel düşünceye sahip olsa da, sonuçta onlarla tamamen farklı bir noktaya geldiğini öne sürer. Çünkü şüpheciler hiçbir şeyin bilinemeyeceğini iddia ederlerken, Bacon tabiatın küçük bir bölümünün anlaşılabilirliği inancındadır. Şüpheciler insan zihninin ve duyuların otoritesini tümüyle yadsırken, Bacon onların yardımcıları sayesinde donatılarak yeniden vücuda getirdiği kanısındadır.76

Her türlü metafiziğin karşısında olan Bacon, doğal teolojinin ateizmi çürütmekten başka bir işe yaramayacağını, dogmaların bilimin değil, inancın konusu olabileceğini öne sürüyordu. O, bilimle teolojii, felsefe ile inancı birbirinden ayırmada nominalist Skolastiklerin yolunu izlemiştir. Genel olarak bilimde natüralist olan Britanyalı ampiristler teolojide sürenatüralist (doğaüstücü) olmuşlardır.77

Doğa felsefesini eskilerin bozduğunu belirten Bacon, "Aristoteles Okulu'nda mantıkla, Platon Okulu'nda teolojiyle, Yeni Platonculuk'ta da matematik aracılığıyla öyle bozulmuş ve kirlenmiştir ki, bunlar doğa felsefesini ortaya koymaktan çok, sona erdiren okullardır." der.78

Bacon'a göre din ile bilimin, din ile felsefenin birbirlerine karıştırılmaması gerekir; onun bu tavrı şu cümlesinde özetlenmektedir: "Aklın zıddını, boyun eğerek kabul etmek müminlerin onurudur."79

b. Bilginin Amacı: Doğaya Egemen Olmak

Bacon'a göre bilgi insana hizmet etmeli, doğaya karşı ona güç kazandırmalı ve pratik yarar sağlamalıdır. Yararlı "bilgi" ve "bilim" yoluyla angaryadan, çalışmaktan, yoksunluktan baskıdan, kazalardan, hastalıktan, şanssızlıklardan uzak, mümkün olduğunca dünyanın dönüşümü ve iyileştirilmesi sayılabilecek

75 *A.g.e.*, s. 14.

76 Bacon, *a.g.e.*, s. 15

77 Weber, *a.g.e.*, s. 209-210.

78 Bacon, *Novum Organum*, s. 66.

79 Bloch, *a.g.e.*, s. 100.

daha mutlu ve daha kolay bir yaşama varmak amaç olmalıdır.⁸⁰ Bacon'a göre "doğaya boyun eğerek onu yeneriz" (Natura parendo vincitur) yani, "**bilgi güçtür**". Doğaya boyun eğdirmek, teknik üstünlüğü elde tutmak için doğayı tanımak gerekir.⁸¹ Doğaya egemen olmanın ve bu yolu sağlayacak yolu bulmanın ilk koşulu, akıllı ve duyumlama yeteneğimizi kullanmamızdır. Yalnız düşüncelerimiz arasındaki bağlantıyı değil, yasaların yönettiği karşılıklı bağları, "şeylerin" ortaklığını da kavramamız gerekir. Bacon, akılcılıkta da deneycilikte de aşırılığa karşıdır; felsefecinin her ikisinde de ölçülü olması gerekir. Onun bu konudaki değerlendirmesi şöyledir: "Bilimleri inceleyenler ya empiristler ya da dogmatikler olmuştur. **Empiristler** karıncaya benzerler, yalnızca yığırlar ve stoklarını kullanırlar; **dogmatikler**, örümcekler gibi kendi ağlarını örерler. Arı, her ikisi arasındadır; bahçenin ve çevrenin çiçeklerinden alması gereken şeyi seçip alır ama çalışır ve onu kendi çabalarıyla biçimlendirir. Felsefenin gerçek işi arınıninkine benzer, çünkü o, ne tamamen ne de yalnızca zihnin gücüne güvenir; ne de kendi doğal hali içinde doğa tarihi ve mekaniğin deneyleri aracılığıyla verilmiş konuyu bellekte tutar. Fakat anlık, onu değiştirir ve işletir. Bu nedenle, henüz girişimde bulunulmamış olandan, bu deneysel ve rasyonel yeteneklerin saf bir işbirliğini ummak için bir kanıtımız var."⁸²

c. İdol Öğretisi: İnsanlığın Gelişmesini Engelleyen Putlar!

İnsanların, kavramsal çözümlemeleri ve adlandırmaları bırakarak, "şeyler"e yönelmeleri sayesinde dış dünyayı tanıyabileceklerini düşünen Bacon, tümellere değil, tikellere yönelmek gerektiğinden söz eder. Bilgiye ulaşmada bize yardımcı olacak olan anlık (anlama gücü, müdrike, intellect) ve duyular gibi yetilerimizi, yardımcılarını ile birlikte yeniden donatarak bilgiye ulaşabiliriz. Ama ne yazık ki, anlık derin kök salmış putlar (idoller) tarafından kuşatılmıştır, der Bacon. **Bacon'un İdol Öğretisi** olarak bilinen bu öğreti, yeni bilime engel olmaması için, farkında olunması gereken tehlikeleri anlatmaktadır. Bacon, *Novum Organum* adlı eserinden, idolleri şöylece özetleyebiliriz:

⁸⁰ Bloch, *a.g.e.*, s. 93.

⁸¹ Bloch, *a.g.e.*, s. 94

⁸² Bacon, *a.g.e.*, s. 66.

İnsan zihninde ayırt etmek için belirlediğimiz dört idol (put) bulunmaktadır. Bunlardan birincisine **soy idolleri** (idola tribus), ikincisine **mağara idolleri** (idola specus), üçüncüsüne **çarşı-pazar idolleri** (idola fori), dördüncüsüne **tiyatro idolleri** (idola theatri) adını veriyoruz. Bu idolleri kovabilmemizin ve geri çevirebilmemizin biricik çaresi; gerçek bir tümevarım temeline dayanan kavramlar ve aksiyomlar oluşturmaktır.

Soy İdolleri (Kabile Putları): Soy idolleri, bizzat insanın soy veya ırkının doğasında vardır. Çünkü insan, anlamsız bir biçimde “şeyler”in ölçüsü olduğunu iddia eder; üstelik bununla da kalmaz, hem duyuların hem de zihnin bütün algılarının kaynağı olarak evreni değil, insanı gösterir. İnsan zihni, ışınları yayması, çarpıtması ve şeklini bozması bakımından kendi özelliklerini farklı nesnelere veren içbükey ve dışbükey aynalara benzer.

Mağara İdolleri: Mağara idolleri, her biri bireysel olan idollerdir. Çünkü herkes (insan ırkında ortak olan hatalara ek olarak) ya kendine özgü ve tek olan yaratılıştan dolayı, ya eğitimi ve diğer kişilerle olan ilişkilerinden dolayı, ya okuduklarından dolayı ve bireyin hayranlık ve saygı duyduğu kişilerin otoritelerinden dolayı, ya zihinde meydana getirilen farklı etkilerinden dolayı önceden işgal edilmiş ve önceden yerleştirilmiş ya düzenli ya da düzenli ve sakın bir şekilde vb. olduğu için, tabiatın ışığını durduran ve bozan kendi bireysel mağarasına sahiptir, karışıktır ve sanki şans eseri harekete geçirilmiştir. Herakleitos, “insanlar bilgiyi küçük dünyada ararlar, daha büyük ve ortaklaşa yaşadığımız dünyada değil”, sözünü çok güzel söylemiştir.

Çarşı-Pazar İdolleri: İnsanların birbirleriyle olan ticari ve toplumsal ilişkilerinden dolayı, bizim çarşı-Pazar idolleri olarak adlandırdığımız, karşılıklı ilişkilerden ve insanın, insan topluluğu ile olan ilişkilerinden ortaya çıkan idoller de vardır. Çünkü insanlar dil vasıtasıyla anlaşılır. Ama kelimeler, çoğunluğun istediği gibi biçimlenmiştir ve zihin için şaşırtıcı bir engel olan kelimelerin kötü ve uygunsuz yapılanması da zihinde ortaya çıkar. Bilgili insanlar, kendilerini korumak için bazı örneklerde tam çare olan, tanımlamalar ve açıklamalar yapmayı alışkanlık haline getirmişlerdir. Kelimeler, her şeyi karışıklığa iterek, insanlığı boş ve sayısız tartışmaya ve yanlışla sürüklediği için, anlığı durmadan ve açıkça zorlar.

Tiyatro İdolları: İnsan zihnini kendine özgü felsefe sistemlerinin çeşitli dogmalarından sarmış olan idoller olduğu gibi, kusurlu ispat kurallarından kaynaklanarak sarmış olan idoller de vardır. İşte, bizim tiyatro idolları olarak adlandırdıklarımız bunlardır. Çünkü biz, kurgusal ve tiyatroya bir dünya yaratarak, göz önüne serilen ve canlandırılan birçok oyunda olduğu gibi, şimdiye kadar kabul edilen ve tasarımlanan felsefe sistemlerinin de tümüne önem veririz. Biz, benzer tabiatın sayısız diğer oyunları hala birbirleriyle birleştirilebildiği ve bağdaştırılabildiği ve zıt hataların sebepleri, genellikle birbirleriyle aynı olduğu için ne yalnızca var olan sistemler hakkında, ne de eski-lerin felsefesi hakkında konuşuruz. Ayrıca biz, yalnızca genel sistemlere işaret etmekle kalmayıp, aynı zamanda, gelenek, gizlilik, otoritelere güven duyma ve ihmal aracılığıyla kökleşmiş olan bilimlerin aksiyomlarına ve birçok ögesine de işaret ederiz. Bununla birlikte biz idollere karşı insan anlığını uyanık tutmak için, her bir idol türünü açıkça ve tam olarak tartışmalıyız.”⁸³

Bacon’ın Ampirizmi: Modern dönemde, bilgi kuramının rasyonalizm ve ampirizm başlıklarıyla iki ayrı dalda ilerlediği ve ayrılığın çok açık bir biçimde belirginleştiği görülmektedir. Bir yanda Britanya’nın deneyi önceleyen filozofları, diğer yanda Descartes’in başını çektiği Kıta Avrupa’sı rasyonalizmi. Bacon’ın verdiği karınca ve örümcek örneği bu filozofun Kant’tan önce rasyonalizm ampirizm arasında bir denge gözettiği anlamına gelir. Aslında Bacon’un ampirizmini de, rasyonalistlere yönelttiği eleştirileri de onun İdol Öğretisi çerçevesinde açıklamak gerekir.

Bacon, ampirizminde matematik yöntemi kullanmak yerine “kendine özgü” bir yöntemi, “tümevarım”ı kullanır. Ona göre, tüm evrensel idollerden kurtulmak gerekir. Tüm özel örnek ve yasaları bir plana göre kümelendirerek, neden-sonuç ilişkisinde genel doğrulara ve yasalara ulaşmak gerekir. Bacon’da en küçük maddi parçaları hesaba katan Demokritos’la, “enlelekhia”ları olan biçime ve ereğe yönelen Aristoteles’in uzlaştırma görüntüsü verdiği söylenir; ama bu hiçbir zaman mümkün ol-

⁸³ Bacon, *Novum Organum*, s.s. 15-17.

mamıştır.⁸⁴

Bacon'ın amacı keşiftir, bu nedenle birincil ve ikincil nitelikler ayrımı yapmaz. Ona göre dış dünyanın bilinmesi yeterlidir. Dünya üzerinde etkili olmak için nedensellik yasalarının açık bir bilgisine sahip olmak yeterlidir.⁸⁵

Teknik Ütopya: Nova Atlantis: Francis Bacon da *Yeni Atlantis* adlı kurgusal eseriyle ütopya yazarları arasında yer almış bir filozoftur. Platon'un siyasi nitelikli *Devlet*'i ile Thomas More'un eleştirel ekonomik ağırlıklı *Ütopia*'sından farklı olarak, eserde teknik, bilim ve ahlak idealinin öne çıkarıldığı görülmektedir. Yeni Atlantis'i yayınlayan, Bacon'ın yakın dostu Dr. Rawley'in, kitabın tanıtımı için yazdığı girişteki yorumu ve yaptığı alıntılar Bacon'ın ideali hakkında bir fikir veriyor: "**Ben Salem**⁸⁶ halkının ahlak ve adetleri üzerine anlattığı şeyler, insanlığın nasıl olması gerektiği hakkında Bacon'ın fikirlerini göstermektedir. 'Bu halkta görülen makul dindarlık, vakarlı neşe, ince nezaket ve lütufkârlık, cömertlik, misafirperverlik, resmi hayatta sadakat, özel hayatta iffet, ciddi çalışkanlık kendisinin kemal derecesine erişmiş bir timsalidir.' Eserin en önemli ve büyük bir kısmını işgal eden "SÜLEYMAN EVİ" kendisinin bütün ömrü boyunca hayalinde yaşattığı bir idealdir. On yedinci asır bilimsel denemeler ve araştırmalar bakımından büyük faaliyetler gösterilen bir devirdir. Bacon, pratik bilgilerimizi genişlettiğimiz oranda, insanlığın kurtulabileceğine inanıyordu. Onun devri, bilgiyi sırf bilgi olduğu için aramıyor, insanlara büyük yararlar sağlayacağı için bilimsel deneme, araştırma yapılmasını istiyordu. Yeni Atlantis, hem büyük bir adamın ümit ve ülküsünün bir ifadesi, hem de modern bilim ruhunun doğduğu o devri en iyi temsil ettiği bir eserdir."⁸⁷

Sir Francis Bacon'ın vasiyetnamesinden bir alıntı: "*Ruhumu Tanrı'ya, bedenimi karanlık mezara, adımları gelecek kuşaklara ve yabancı milletlere miras bırakıyorum.*"⁸⁸

⁸⁴ Bloch, *a.g.e.*, s. 107-108.

⁸⁵ *A.g.e.*, s. 108.

⁸⁶ Nova Atlantis'e konu olan halk için kullanılan ifade.

⁸⁷ Francis Bacon, *Yeni Atlantis*, çev. Hamit Dereli, Akyüz Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 17-18.

⁸⁸ Bacon, *Novum Organum*, s. 97.



IV. BÖLÜM: Yeniçağ Felsefesi Tarihi

Felsefesinin özelliği ve yaşadığı dönem nedeniyle, Thomas Hobbes'u da reformasyon dönemini aşmış ve "modern felsefe dönemi" içerisinde değerlendirmek gerekir. Çünkü, on yedinci yüzyılın sonlarında Avrupa'da artık teoloji ve onun gölgesinde kalan felsefe çok zayıflamış, daha özgür ve özgün bir felsefe ile, deneysel, matematiksel bilimlerin de temelleri de atılmıştı. Bu dönemde, hakikatin peşinde olan bir de doğa bilimi ortaya çıktı. Artık felsefe de teoloji ile değil, bu kez de bilimle işbirliği yapmak durumunda idi. Bu nedenle, felsefenin, bilimle ilişkisi konusunda kendine bir yer belirlemesi çok önemliydi. Yeniçağdaki felsefenin özelliği büyük ölçüde, felsefe ve doğa bilimi (özellikle de fizik) arasındaki sınırları bulma girişimiydi. Rasyonalist filozoflar, Descartes ve Leibniz, ampirist olan Locke ve Hume ve sonrasında transandantal Kant için bu çabalar önemliydi. Bu dönemde, felsefenin doğa bilimi uğruna teolojiden vazgeçtiğini söylemek doğru değildir. "Hıristiyan teolojisi uzun süre Descartes, Locke ve Berkeley dâhil olmak üzere çoğu filozof için hatasız bir arka plan olmuştur."¹

1. Thomas Hobbes (1588-1679)

a. Yöntemi

Thomas Hobbes'un siyaset felsefesindeki ağırlığı, diğer yön-

¹ Skirbekk, Gilje, *a.g.e.*, s. 204.

lerinin göz ardı edilmesine neden olmuştur; bunun ne kadar yanlış olduğu, eserleri okunduktan sonra daha iyi anlaşılmaktadır. Onun, felsefenin hemen her alanında ortaya koyduğu derin analiz ve değerlendirme içeren görüşleri, daha sonra Locke ve Hume gibi filozoflarca geliştirilerek kullanılmıştır. Yaşam öyküsünü yazan çağdaşı Aubrey'in anlattığına göre, gençlik yıllarında daha çok aritmetik ve Öklid (Euclides) geometrisiyle uğraşan ve bu alanlarda eserler veren Hobbes, Doğa felsefesinden ahlak felsefesine, materyalist bir dünya görüşünden din felsefesine kadar, felsefenin temel disiplinleri üzerine söz sahibi idi.² Matematik, metafizik, fizik, optik, hukuk, tarih, teoloji gibi birbirinden farklı alanlarda eserler vermesi onun bu çok yönlülüğünü göstermektedir. Genel olarak tümdengelim dayalı akılcı bir yöntemi başarıyla uygulasa da, Britanya ampirizmi denilince de ilk akla gelen filozoflardan biri olan Hobbes, bir süre Francis Bacon'ın yanında kalmış, onunla çalışma olanağı bulmuş ve ondan etkilenmiştir. Kendisi de Locke, Berkeley ve Hume'u derinden etkilemiştir. Descartes ve Galileo'nun izinde, matematik ve fizik yöntemini kullanmış, ancak, Kartezyenizm'i eleştirmekten de geri durmamıştır. Matematik-fizik yöneme sıkı bağlılığıyla, Britanyalı diğer ampiristlerden farklı bir özelliğe sahip olan Hobbes'un bu yönünü **Russel** şu ifadelerle anlatmaktadır: "Avrupa felsefesi Descartes'tan Kant'a kadar insan bilgisinin yapısı hakkındaki görüşünün çoğunu matematikten türetmişti. Avrupa felsefesi matematiği deneyden (yaşantı biçimindeki deneyden) bağımsız saymış, böylece, algının oynadığı rolü küçültüp salt düşünce üzerinde sağlam bir şekilde durarak Platonculuğa yönelmişti. Öte yandan İngiliz ampirizmi çok da matematiğin etkisinde kalmamıştı. Kalmamıştı da, yanlış bir bilimsel yöntem görüşüne yönelmişti. Hobbes'un böyle kusurları yoktu. Günümüze değin, ampirist olup da matematiğe yönelmiş bir filozofa rastlamamaktayız. Bu yüzden Hobbes'un meziyeti büyük."³

² John Aubrey, *A Brief Life of Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1898, elektronik metin, <http://socserv.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/hobbes/life/>

³ Russell, *a.g.e.*, C. III., s. 87.

b. Hayatı ve Eserleri

Hobbes, 1588 tarihinde Bristol'a yakın bir kasaba olan Malmesbury'de doğdu. Aynı adı taşıyan babası pek de itibarı olmayan bir papazdı. Hobbes, 1602 yılında Oxford'da öğrenim görmek üzere kasabadan ayrıldı ve 1608 yılında bu öğrenimini tamamladı. Cavendish olarak bilinen soylu bir ailenin çocuğu olan **William Cavendish** için özel öğretmenlik görevi alan Hobbes, bu sayede yirmi iki yaşında iken (1610) Fransa ve İtalya'ya seyahatlerde bulundu. Kıta'ya en az üç kez seyahat eden Hobbes, uzun süre Fransa'da kalarak, 1634 yılına kadar **Marin Mersenne** (1588-1648)'in entelektüel çevresinde bulundu. Kıta'ya yaptığı ikinci ziyarete denk gelen (1634-1637) İtalya ziyaretinde de Galilei ile tanışma fırsatı buldu (1636).⁴ 1620 yılında bir süre Francis Bacon'a sekreterlik yaptı. Bu sırada, Bacon'ın bazı çalışmalarının Latinceye çevrilmesinde katkısı oldu.⁵ Ülkesinde, değişik zamanlarda çeşitli görevler üstlenen Hobbes, 4 Aralık 1679 yılında öldü.

Eserleri: Daha yirmi yaşına bile gelmeden, **Euripides**'in **Medea** adlı oyununu⁶ Yunancadan Latinceye çeviren Hobbes'un, erken yaşlarda Yunanca ve Latince gibi klasik dillere hâkim olduğu anlaşılmaktadır. 1628 yılında, demokrasinin olumsuzluğunu göstermek amacıyla, **Thucydides**'in Yunanca eserini *Eight Books Peleponnesian Warre* başlığıyla İngilizceye çevirmesi, onun Yunancası konusunda bir fikir vermektedir. Hobbes'un bunların dışında da önemli eserleri vardır. Latince adı ile *Elementa Philosophia De Cive* (*Yurttaşlık Felsefesinin İlkeleri*), Hobbes'un siyaset ve hukuk felsefesi üzerine yazdığı ve

⁴ Hobbes'un ilk ve en eski biyografisini yazan Aubray'in verdiği bu bilgiye rağmen, Stanford Felsefe ansiklopedisine Hobbes maddesini yazan Stewart Duncan, Hobbes'un otobiyografisinde Galileo ile bir buluşmadan söz etmediğini belirtirken, bkz. <http://plato.stanford.edu/entries/hobbes/>, Russell da, Hobbes'un 1636 yılında Galileo ile buluştuğu bilgisini vermektedir, bkz. Russell, *a.g.e.*, C. III. s. 88.

⁵ Aubrey, *a.g.e.*, 23.03.2012.

⁶ "Euripides'in *Medea* oyunu eski tragedyalar arasındaki en trajik eserdir. Sevdiği adamın peşinden, yurdunu, ailesini terk edip başka bir ülkeye gelmiş olan bir kadının, yıllar sonra kocasının kralın kızıyla evlenmek istemesine ve kral tarafından kovulmasına direnmesinin mitoslara dayalı trajik öyküsü", oyunato.com/arsiv/oyun/konuklar/tiyatro-biteatral-euripides-medea.

1641 yılında yayınlanan ilk önemli eserdir. Bu eser, 1640 yılında yayınlanan *Hukukun Unsurları* (*The Elements of Law, Natural and Politic*) eserin geliştirilmiş bir versiyonudur. İlk basıldığında hak ettiği ilgiyi göremeyen *De Cive*, Hobbes'un *Leviathan*'ı yayınlacağı haberi ortaya çıkınca satış rekoru kırmıştır.⁷ Hobbes'un başyapıtının, siyaset felsefesinin klasikleri arasında yer alan ve 1651 yılında yayınlanan *Leviathan; or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil* (*Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*) adlı eseri olduğu bilinmektedir. *İnsan Üzerine, Devlet Üzerine, Hristiyan Bir Devlet Üzerine* başlıklarını taşıyan üç ana bölümden meydana gelen eser, Hobbes'un siyaset felsefesinde önemli yer tutan düşüncelerinin ayrıntılarını sunması yanında zengin bir kültür tarihi özelliği de taşımaktadır. Hobbes'un bir başka eseri, *Descartes'ın Metafizik Düşüncelerine İtirazlar* (*Objections to Descartes's Meditations*)'dır. 1640 yılında yayınlanan bu eser, Kartezyen düalizme karşı eleştirilerle birlikte, materyalizmin temelleri üzerine kimi tezlerden oluşmaktadır.⁸ İngilizce "Trilogy" (üçlü) olarak anılan birbirinin tamamlayıcısı durumundaki üç eser, Hobbes'un felsefesinin ve disiplinlerdeki hâkimiyetinin bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir. Bunlar tarihsel sıraya göre *De Cive* (*Yurttaşlık Üzerine*) 1641 ve 1647, *De Corpore* (*Beden, Cisim Üzerine*) 1655, *De Homine* (*İnsan Üzerine*) 1658.

c. Felsefesi

Roger Bacon ve Ockhamlı William'ın öncülüğünü yaptığı Britanya ampirizmi Francis Bacon'la önemli bir noktaya gelmiş, aynı zaman diliminde yaşamış olan Hobbes'un katkılarıyla çok ileri bir düzeye ulaşmıştır. Aydınlanmaya giden yolda, Hobbes'un gerek doğa felsefesinde kullandığı yöntem, gerekse pratik felsefede yaptığı analizler ve oluşturduğu kuramlar, gelecek kuşaklar için yol gösterici olmuştur.

Thomas Hobbes daha çok doğalcılığı ve materyalizmi ile anı-

⁷ Richard Tuck, Thomas Hobbes, *De Cive, Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, çev. Deniz Zarakolu, Belge Yayınları, İstanbul, 2007, içerisinde, giriş bölümü, s. ix

⁸ Ahmet Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2001, s. 33.

lır. Buradaki materyalizm, doğalcılıkla açıklanabilen mekanik bilimsel bir açıklama yöntemini ifade eder. Ona göre evren mekanik bir biçimde hareket eden parçacıklardan meydana gelmiştir.⁹ Doğa felsefesindeki bu mekanik anlayışına rağmen, Hobbes, aynı zamanda bir rasyonel metafizikçidir. O, insanı merkeze alarak toplumun açıklanabileceği görüşünü taşır. Hobbes, bir saatin küçük parçalardan meydana gelen düzeninin anlaşılması gibi, toplumsal refahın da bütün yönleriyle incelenip düzenlenmesi ve gerçekleştirilmesi gerektiğine inanır.

Hobbes'un materyalist ya da doğalcı bir yöntem üzerine inşa ettiği felsefesi ve bu konuda yapılan tartışmalar üzerinde kısaca durmak gerekir. Birbirlerinin tekrarı niteliğindeki felsefe tarihlerine bakılırsa, ilk göze çarpan değerlendirmelerin, Hobbes'un materyalizmi ve buna bağlı olarak da ateizmi üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Ne yazık ki, bu tutum, filozofların felsefe tekniği ve uzun vadeli amaçlarının yeterince tanınmasını engellemekte, felsefi açıdan hiç önemi olmayan, filozofları kategorik bir şekilde ideolojik görüşlerine göre tanıtmaya dönüşmektedir. Oysa felsefenin asıl hedefi, ister bilimsel, isterse pratik alanlarla ilgili olsun, ufuk açıcı çözümlemeler yapmaktır. Filozofların birçoğunun metafizik alanlarla ilgili tartışmalarda "kafalarının karışık" olduğu çok bilinen bir husustur. Böylesine karmaşık bir konuda, somut verilere dayanmadan, muğlâk konular üzerine kafa yormaktansa, onların kullandığı yöntem ve sadece yazılarına bakarak, ihtiyatlı değerlendirmelerde bulunmak daha doğru bir yol olsa gerek. Az önce de işaret edildiği gibi, üzerinde bu tür tartışmaların yapıldığı filozoflardan biri olan Hobbes, materyalizmi ile anılırken, "materyalizm" in çok yaygın bir alana uygulanmaya çalışıldığı, bunun da yanlış çıkarımlar yapılmasına neden olduğu görülmektedir. Her şeyden önce, Hobbes'la birlikte anılan "materyalizm" salt ideolojik bir söylem olarak kullanılan ateizmle eş anlamlı gösterilen bir "materyalizm" değildir. Bu "materyalizm", Aristotelesçi, spekülâtif-kurgusal evren anlayışını öngören gelenek ile, dini kaynakları referans gösteren anlayışa karşı çıkarak, evrenden, dolayısıyla nesnelerden yola çıkılarak gözlem ve deneyle elde edilen bilgiler çerçevesinde çözümlemeler yapmak anlamında kullanılır.

⁹ Skirbekk, Gilje, *a.g.e.*, s. 238.

maktadır. Günümüzde anlaşıldığı biçimiyle, salt ideolojik ve nihilizmle sonuçlanan bir değer anlayışı, ne Hobbes için, ne de Descartes gibi “materyalist” olarak nitelenen filozoflar için geçerlidir. Onlar, maddi olanla olmayanın sınırlarının ayırarak, her alanın kendine özgü yöntemle çözümlenmesi yolunda çaba göstermişlerdir. Çok sayıda örnek vermek mümkünse de, Hobbes’un başyapıtı olan *Leviathan*’da “Yazarın Sunuşu”, onun bu konudaki yaklaşımına ışık tutacak niteliktedir, şöyle diyor Hobbes: *“Tanrının dünyayı onunla yaratmış olduğu ve yönettiği sanat olan doğa, başka pek çok şeyde olduğu gibi bunda da, yapay bir canlı yaratacak şekilde, insanın sanatı ile taklit edilir. Çünkü hayat, organların, başlangıcı içindeki bir temel parçada bulunan, hareketinden başka bir şey değildir; bütün otomatların (yaylar ve çarklar yardımıyla kendi kendine hareket eden makinelerin, mesela bir saat) yapay bir hayata sahip olduklarını söyleyemez miyiz? Kalp nedir ki, bir yaydan başka; sinirler nedir ki çok sayıda yaylardan başka; ya eklemler, yapıcının planladığı şekilde bütün gövdeyi harekete geçiren çok sayıda çarklardan başka? Sanat daha da ileriye gider, doğanın o rasyonel ve mükemmel eserini, insanı taklit etmeye kadar. Sanat iledir ki, yapay bir insandan başka bir şey olmayan, Latince *CIVITAS* denilen, DEVLET adlı büyük EJDERHA yaratılır.”*¹⁰ Buradan da anlaşılacağı gibi Hobbes’un, “Tanrı’nın sanat eseri olan evreni de, organların otomatlara ve onları meydana getiren yayları ve çarkları da değişik şekilde anladığı ve anlattığı açıkça görülmektedir. Hobbes’un “materyalizmi” metodolojiktir, felsefe bilgisi dediği bilginin maddi olanla ilgili olmasıdır. Hiç şüphesiz, Hobbes kilisenin resmi öğretisine de, Skolastik Aristotelesçiliğe de karşı bir evren açıklaması geliştirir. Felsefenin sınırları içerisinde sadece matematik ve fizik ile belli ölçülerde ahlak konularını bırakır, bir kısım dini konuları ve başka uydurulmuş hurafeleri, kaynakları itibarıyla inceler ve felsefenin dışına çıkarır. Bu bağlamda, Copleston’un haklı olarak dediği gibi, “O, bir tanrının olmadığını söylememektedir; Tanrı’nın felsefenin konusu olmadığını söylemektedir.”¹¹ Hobbes’un, cisimsel olmayan hiçbir şeyin “düşlenmesinin” de mümkün olmadığını dolayısıyla

¹⁰ Hobbes, *Leviathan*, s. 17.

¹¹ Copleston, *İngiliz Görgücülüğü*, s. 19.

“cisimsel olmayan bir tözün” “cisimsel olmayan bir cisim” ya da “yuvarlak bir dörtgen” ifadeleri kadar çelişkili olacağını ileri sürdüğü yorumunda da olduğu gibi,¹² modern bilimde neden-etki ilişkisi içerisinde ele alınamayacak olan “varlık türleri”ni felsefenin konusu olmaktan çıkarmaktadır. “Öyleyse, Tanrı ve giderek tüm tinsel olgusalılık felsefeden dışlanmaktadır. Felsefenin konusu, ya da ele aldığı gereç, herhangi bir yaratılışını tasarlayabileceğimiz, ya da, herhangi bir irdelenişi yoluyla başka cisimlerle karşılaştırabileceğimiz, ya da birleşme ve çözülme yeteneğinde olan her cisimdir. ... Öyleyse (felsefe) tanrıbilimi, eş deyişle bengi, yaratılamaz, kavranamaz olan ve ne bölünecek ne de birleştirilecek hiçbir şey kapsamayan, ne de içinde tasarlanabilecek bir yaratılış bulunan Tanrıya ilişkin öğretiyi dışlamaktadır.”¹³

d. İnsanı Tanımak

Hobbes’un felsefesinde en dikkat çekici şey, “İnsan doğasını tanıma”dır. Kendisinden sonra gelen Locke, Hutcheson ve Hume gibi filozofların da öncelikli konuları arasında yer alan, insanı bütün yönleriyle tanıma çabası, evreni tanımanın ön koşulu sayılmıştır. Model olarak insan tanındığında, onun temel yeti ve nitelikleri analogiler ve başka çıkarımlarla genelleştirilerek yine genel sonuçlara varılmış olacaktır. Hobbes’un, bu konudaki araştırmasına, “Bilgelik, kitap okuyarak değil, insanları tanıyarak öğrenilir.” biçiminde yaygın olarak kullanılan bir sözle

¹² A.g.e., 19.

¹³ Copleston, Hobbes’un doğalcı ve ampirik bir yöntemi benimsemesinin onun ateizmi savunduğu anlamına gelmediği yolunda yorum yapar; hatta tam aksini savunarak, Hobbes’tan yaptığı alıntılardan yararlanarak, özetle şöyle der: Hobbes’a göre “nedenlerin bilgisini merak etmek ya da sevmek, bir insanı doğallıkla kendisinin bir nedeni olmayan bir *nedeni* tasarlamaya çeker, ‘öyle ki doğal nedenlere yönelik herhangi bir derin araştırmada bulunmak, böylelikle tek bir bengi Tanrı olduğuna inanmaksızın olanaksızdır; ama gene de (insanlar) kafalarında ona ilişkin olarak doğasını açıklayabilecek herhangi bir düşünce taşıyamazlar’. Çünkü ‘bu dünyadaki görülür şeylerden ve hayranlık verici düzenlerinden çıkarak, bir insan, onların Tanrı adı verilen bir nedenleri olduğunu tasarlayabilir ve gene de kafasında buna ilişkin bir düşüncesi ya da imgesi olmayabilir’. Buradan, Hobbes’un, Tanrı’nın varlığının tasarlanabileceğine, ancak O’nun kavranamazlığına ilişkin görüşü çıkarılmaktadır. Copleston, a.g.e., s. 20.

başladığı görülmektedir. Hobbes, *Nosce teipsum*, “kendini bil” sözünü “haddini bil” ya da “seviyeni bil” biçiminde aşağılayıcı bir anlamda değil; insanların arzu, düşünce, umut, korku, akıl yürütme vb. özelliklerini, kendinden yola çıkarak “bilme”si anlamında kullanmaktadır. Arzu, korku, umut vs. gibi duyguların bütün insanlarda aynı olduğu doğrudur. Ancak, iş bununla bitmez, hangi insanı hangi nesnenin nasıl etkileyeceği konusunda bir genelleştirme yapılamaz. Kişilerin karakterleri, ya da aldıkları eğitim nedeniyle, değişik “kişiliklere dönüşme” olasılığı yüksektir. İnsanların eylemlerinden onların amaçları öğrenilebilirse de, olayın gidişatını değiştirebilecek bütün olasılıkları göz ardı etmemek gerekir. İşte bu nedenlerle, “bütün bir ülkeyi yönetecek olan kişi, kendini tanımalıdır; şu veya bu insanı değil, bütün insanlığı tanımalıdır.”¹⁴

e. Bilgi Kuramı

Hobbes, başyapıtı *Leviathan*’ın insanla ilgili bölümüne, bilgi kuramının ilk ilkesi olan “algı” konusunu işleyerek başlar. Hobbes’un burada, bilginin kaynağı ve oluşmasına ilişkin verdiği bilgilere bakıldığında, epistemolojileri ile ön plana çıkan Locke, Berkeley ve Hume gibi Britanyalı ampiristlerin çok sistemli bilgi öğretilerinin köklerini de görmek mümkündür. Örnek vermek gerekirse, ardıllarında gördüğümüz bilginin algı ile başlayıp, çeşitli zihinsel süreçlerden sonra oluşması fikri, Hobbes’un da temel fikridir. Hobbes’a göre, zihnimizdeki “düşünceler” tek tek dışımızdaki nesnelerin bir niteliği, ya da başka bir özelliğinin simgesi veya görüntüsüdür. Bir nesne, “gözler, kulaklar ve insan vücudunun diğer kısımları üzerinde iz bırakır; bu iz bırakmaların çeşitliliği nedeniyle bir görüntüler çeşitliliği yaratır.”¹⁵ Bunun kökeni algıdır. Hobbes, duyumcu ampirist geleneğin özdeyişi haline gelmiş olan şu ifadeyi kullanır: “...İnsanın zihninde, ilk olarak, tümüyle veya kısmen, duyu organlarında vücuda gelmemiş hiçbir algılama yoktur. Bütün diğerleri işte bu kökenden türer.”¹⁶ Hobbes, algının “nedeni”

¹⁴ Hobbes, *Leviathan*, s. 18.

¹⁵ *A.g.e.*, s. 23.

¹⁶ Hobbes, *a.g.e.*, s. 23. Sansüalist-ampirist geleneğe mensup filozofların sıkça kullandığı ifade: “Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu” “Zihinde, daha önce duyumlarla elde edilmemiş hiçbir şey yok-

olarak dış nesneleri göstermektedir. Duyularımız, her biriyle ilgili olan algı türüne uygun olarak işler. Örneğin, tat alma ve dokunma duyumuzla, **dolaysız olarak**; görme, işitme ve koklama duyularımızla da **dolaylı olarak, algılara sahip oluruz**. İlgili organımızı duyumlamaya doğru iten, “dış nesne”dir. “Bu itiş, sinirlerin ve vücudun diğer yaylarının ve zarların aracılığı ile beyne ve kalbe doğru devam ederek, ortada, bir direnç veya karşı itişe veya kalbin kendini ifade etme çabasına neden olur ve bu çaba dışarıya doğru yöneldiği için, dışarıdaki bir madde olarak görünür. Bu görünüş veya hayal, insanların algı dediği şeydir ve gözde ışık veya şekilli renk; kulakta ses; burunda koku; dil ve damakta lezzet ve vücudun diğer kısımlarında sıcaklık, soğukluk, sertlik, yumuşaklık ve bizim duygu dediğimiz diğer niteliklerden oluşur. **Hissedilebilir** dediğimiz bütün bu nitelikler, maddenin çeşitli hareketleriyle, organlarımızı çeşitli biçimlerde **etkileyen** nesnede, bu **niteliklerin kaynağı olan** nesnededir.”¹⁷ Hobbes’tan yaptığımız bu alıntıdan da çıkarılabileceği gibi, duyular nesneler tarafından çekilir ve “algı” dediğimiz şey gerçekleşir. Hobbes’un değerlendirmesine göre duyulur “nitelikler” nesnelere ait olmayıp, nesnelerden ayrırırlar. Onlara ait olsalardı onlardan hiçbir zaman ayrılmazlardı. Oysa bir ayna ya da yankıda olduğu gibi nesne bir yanda, görüntü başka bir yanda bulunmaktadır. Aynı şekilde, “nesne başka bir şey” “imge başka bir şeydir”. Algılama, nesnelerin organlarımız üzerinde yarattığı bir hayalden başka bir şey değildir.¹⁸ Algının bütünüyle öznel karakterde olduğunu söylerken, Locke, Hume ve Kant’a yol gösterdiğini söylemek mümkündür. Berkeley’in idealizmine benzeyen bir bilgi anlayışını çağrışırsa da, Hobbes’un, Berkeley gibi cisimlerin varlığını inkâra gittiği söylene-
mez. Hobbes, dönemin üniversitelerinde egemen olan Aristotelesçiliği eleştirerek, bu anlayışta, niteliklerin ve algı konusu olan şeylerin nesnelerde bulunduğuna yönelik iddiayı reddetmektedir.

Algı, zayıf algı olan tahayyül, tahayyüllerin birbirlerini izlemesi, hatırlama ve konuşma gibi yetiler bilgi ve iletişimin temelleridirler. İnsanları doğal bir varlık olarak gören Hobbes,

tur.”

¹⁷ Hobbes, *Leviathan*, s. 23-24.

¹⁸ *A.g.e.*, s. 24.

algıdan başlayan bu süreci “konuşma” ile sürdürmektedir. Konuşmanın kökeni tam olarak bilinmese de, harfleri ilk kullanan ve onları Yunanistan’a ilk getirenin, Fenike Kralı Agenor’un oğlu Kadmos olduğu yolundaki rivayete yer veren Hobbes, bütün icatlar içerisinde en yararlı olanın konuşma olduğunu belirtir. İnsanlar, bu kazanımları sayesinde, düşüncelerini ifade etmek, geçmişte kalanlarını hatırlamak, karşılıklı yarar ve haberleşme amaçlı kullanmak suretiyle, diğer hayvanlardan farklı bir konuma geldiler. Bunlar yokken, ne adalet, ne kural, ne toplum, ne de anlaşma vardı. Hobbes buradan, ilginç biçimde, “Konuşmanın ilk yaratıcısı, Âdem’e, onun görmesi için sunduğu yaratıkları nasıl adlandıracağını öğreten Tanrı idi.” diyerek konuyu başka tarafa götürmektedir. Âdem’in sadece o zaman işine yarayacak kadar sayılı ad ve ifadeleri öğrendiğini, ihtiyacı oldukça geliştirdiğini söyleyen Hobbes, bu dilin yeniden gelişme sürecini de şöyle açıklamaktadır: “Babil’de isyan ettikleri için Tanrı tarafından dillerini unutmakla cezalandırıldığı zaman, kayboldu. Böylece, dünyanın çeşitli yerlerine dağılmak zorunda kalarak, bugün mevcut olan çeşitli diller ihtiyaç nedeniyle, aşama aşama o dilden türediler; ve zamanın akışı içinde her yerde çoğaldılar.”¹⁹

f. Nominalizmi

Hobbes’un algıyla başlayıp dil ile sonuçlandığı süreçte, nesnelere verilen adlar da büyük önem taşır. Dilin ve konuşmamıza yarayan **adların, evrensel gerçek olup-olmadığına** ilişkin tartışmaların çok eskiye dayandığı bilinmektedir. Tümel-ler tartışmasında üç önemli akımdan biri olan nominalizm, tümelerin gerçekliğini kabul etmeyip, onların tekil ve tikel adlardan meydana gelen başka bir “ad” olduğunu öne sürüyordu. Hobbes da, adların, harflerden geliştirilerek meydana getirilen, yapay bir özelliğe sahip oldukları inancındadır. Konuşmayı yararlı ve amacına uygun hale getirmek için “adlar oluşturulması” ve “bunların birbirine bağlanması” gereğini vurgulayan Hobbes, adları, özel adlar, cins adları, genel adlar gibi türlere ayırarak inceler. Bütün bu adlandırmalarda bazen aynı addan başka anlamlar da çıkabildiği gibi, tek addan birçok kelime ile ifade edilen bir anlam da çıkabilir. Örnek, insan ile “akıl sahibi”

¹⁹ Hobbes, *Leviathan*, s. 34.

aynı anlamda kullanılır. Bir başka örnek; "hareketlerinde ülkesinin yasalarına uyan kişi" "adil" sözcüğüne eşdeğerdir. Matematikte de basit adlandırmalardan genel kurallara gidilebilir. Örneğin, sözcükleri kullanmayı bilen biri, üç kenarı ve üç açısı olan bir şeklin üçgen olduğunu, iki dik açının bir üçgenin iç açıları toplamına eşit olacağını söyler ve bu bir kurala dönüşebilir. Sayıları da birer adlandırma olarak gören Hobbes, en güvenilir iletişim ve konuşma aracının da bu adlandırma olduğunu söyler. Bazı adlar tek bir şey için olur, *Ahmet* ya da *şu adam* gibi; bazıları da çok şey için ad olabilir, *adam* ya da *ağaç* gibi. Hobbes bu ortak adlar için "evrenseller" adını veriyor. Yani o, evrensel ya da tümel teriminin ada yüklendiğini, ad tarafından belirtilen şeye yüklenmediğini söylüyor. Çünkü ad ortaklaşa alınan birçok bireysel şeyin adıdır; bu bireysel şeylerden hiçbirisi de evrensel değildir. Hatta Hobbes, doğada hiçbir şeyin evrensel nitelikte olmadığını da öne sürerek tümelerle ilgili görüşünde nominalist ve bireyci bir tutum içerisinde olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.²⁰

g. Siyaset Kuramı ("Homo Homini Lupus")

Thomas Hobbes'un siyaset felsefesinde çok önemli bir yere sahip olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Siyaset felsefesi tarihinde, gerek doğal hukuk, gerek sözleşme, gerekse otoritenin mutlak egemenliği konularında eski ile yeni arasında bir köprü görevi görme niteliği yine Hobbes'a aittir. İki önemli eser vererek, bu konuları ayrıntılarıyla tartışan Hobbes'un, özellikle devlet felsefesi birçok yönden önemli tespitler içermektedir. Bu nedenle, onun siyaset felsefesi denilince devlet felsefesi anlaşılır.

Hobbes, toplum ve siyaset üzerine tezlerini ilk kez *Elementa Philosophica De Cive* (*Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*) adlı, Latince yazdığı eserde ortaya koymuştur. Yazar, burada esas olarak bireyi alır ve onun "doğa durumunda" (state of nature) sahip olduğu yetilerden başlayarak, "sivil topluma" (Civil Society) geçişi ve sonunda devletin oluşturulmasına kadar olan süreci ve devletin işleyişini anlatır. İnsan temel olarak dört tür yetiye sahiptir: *Bedensel kuvvet* (bodily strength), *deneyim* (experience), *akıl* (reason), *tutku* (passion). Bu yetilerle dona-

²⁰ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Copleston, *Hobbes, Locke*, s. 24.

tılmış olan insanın, hangi konularda ne gibi avantaj ya da dezavantajlara sahip olduğunu belirlenecek, insan tüm yönleriyle tanındıktan sonra, birlikte yaşamayı kolaylaştıracak “doğa yasaları” saptanacak ve son olarak da, herkesin çıkarına hizmet edecek “devlet” adı verilen kurum ortaya çıkarılacaktır. Devlet, eskilerin yücelttiği, kendiliğinden varlığı ve kutsallığı olan bir kurum olmayıp, ihtiyaca göre ortaya çıkarılan **yapay bir kurum** olacaktır. Hobbes, Aristoteles ve başka Yunan filozoflarınca eskiden beri savunulan, insanın “toplumsal bir hayvan” (zoon politikon) olarak, tam da doğaya uygun olarak yaratıldığı fikrini kabul etmez. Hobbes’un bu teze karşı çıkmasının temel nedeni, bu görüşün içerisinde, insanların birlikte yaşamak eğiliminin doğal olduğunun ima edilmesidir. Oysa Hobbes bunun tam tersini savunur ve ne yasaların, ne de insanların birbirlerine karşı “uyumlu” olmasının doğal olmadığını, tam tersine, insanlar kendilerini düşünmeden, başkalarına karşı güvensizliklerini her hareketlerinde ortaya koymadan bir adım dahi atmayacaklarını iddia eder.²¹ Kişilerin birini başkalarından daha fazla sevmesi, birine bir diğerinden daha fazla güvenmesi, bu “güven” ya da sevginin “doğal” değil, belli ölçütlerde “yarar” ilkesine dayalı olduğunu göstermektedir. Hobbes, “eğer, neden, sosyalleşmekse, sevgiden ziyade karşılıklı korkuya dayanan bir çeşit politik bir ilişki gelişir” der.²² Hiç kuşkusuz, insanın doğduğundan itibaren bir başkasına muhtaç olması gibi, doğal nedenlerle insanların birbirlerine ihtiyaç duymalarını tümünden

²¹ Hobbes, *De Cive* adlı eserine yazdığı sunuş yazısında, **Marcus Cato**’ya atfen, Romalıların kralları yırtıcı hayvanlara benzetmelerine, halkın kendilerinin de bütün dünyayı yağmalama potansiyeli olan başka hayvanlara benzettiğinden hareketle şu ifadeleri kullanmaktadır: “Roma’nın yıkılıp çevresindeki ormanların ortadan kaldırılmadan ona saldıran kurtların zararından kurtulunamayacağını hikâye eder ve eskilere dayandırılan şu söze hak verir: “Her ikisi de doğru olan iki söz vardır. **İnsan insanın Tanrı’sıdır ve insan insanın kurdudur** (*homo homini Deus, homo homini lupus*). İlki yurttaşların, ikincisi ise devletlerin arasındaki ilişkiler için doğrudur. Barışın ilkeleri olan adalet ve yardımlaşma bakımından yurttaşlar Tanrı’ya benzerlik gösterir; ama devletlerin arasındaki ilişkilerde, kötü insanların şeytanlıkları, iyi insanları da, kendi korunmaları adına vahşi ve düzenbaz olmaya, eş deyişle, yabani hayvanların avcı ruhuna sahip olmaya, zorlar.” Hobbes, *De Cive*, s. 2.

²² *De Cive*, s. 22.

reddetmez, Hobbes. Sivil toplumlar, insanların yalnızca bir araya toplanmaları demek değildir. Bir araya gelerek ciddi sözleşmeler ve ittifaklar yapmaları gereken insanların, onları bir araya getiren gerekçenin ne olduğunun farkında olmaları çok önemlidir. İşte bu nedenle, insanın doğa durumu (state of nature) ya da sivil toplum halinde yaşamalarında ihtiyaç duydukları temel ilkeler ve bunları doğuran gerekçeler üzerinde yoğunlaşmak gerekir.²³ İnsanın topluma uygun halde doğmuş olduğu doğru olsaydı, çocukların ve eğitim almamış cahillerin de aynı uyumu göstermeleri gerekirdi, oysa durum bunun tersinedir, der Hobbes.

Hobbes'a göre, sivil toplumun oluşması için en temel gerekçe, kişilerin birbirlerinden duydukları "korku"dur. Kendini hep güvensiz hisseden insanlar, kapılarını kilitli tutarlar, yolculuğa çıkarken soyulma tehlikesine karşı silahlarını alırlar, devletler bile güçlü olmalarına rağmen barışa daha yatkın davranırlar; çünkü her zaman yenilme riski vardır. Yani her zaman, insanlar "korktukları" için tedbir alırlar. İnsanların birbirlerinden korkmalarının nedeni ise, kısmen doğalarındaki eşitlik, kısmen de birbirlerine zarar verme isteğidir. Kişi hiçbir zaman tek taraflı olarak kendine güvenemez, ölüm korkusu olduğu müddetçe, herkes birbirinden korkar; bu anlamda, Hobbes herkesin eşit olduğunu savunur ve "Çünkü bedensel güç bakımından, en zayıf kişi, ya gizli bir düzenle ya da kendisi ile aynı tehlike altında olan başkalarıyla birleşerek, en güçlü kişiyi öldürmeye yetecek kadar güçlüdür." der.²⁴ Aslında burada, yapılan kimi yorumların aksine, Hobbes'un, "insanın kötü olduğuna dair" bir değerlendirmesi yoktur. O, insanın doğası itibarıyla böyle özelliklere sahip olduğu tespitini yapmaktan başka bir şey düşünmediğini belirtir. Hatta o bu tür itirazlara karşı şu cevabı vermektedir: *İnsan, doğası itibarıyla sahip olduğu bu özellikler nedeniyle suçlanamaz. Çünkü insanın istek ve arzuları kendi başlarına suçlanamaz.* Hatta, Hobbes "günah" kavramını kullanır ve çeşitli eylemlerin nedeni olan o duyguları, onları yasaklayan bir yasanın varlığını öğreninceye kadar, bu duygulardan kaynaklanan eylemler de günah değildir, der.²⁵ Yani, potansiyel olarak,

²³ *De Cive*, s. 25.

²⁴ Hobbes, *Leviathan*, s. 92.

²⁵ *A.g.e.*, s. 95.

bir eğilime sahip olmak başka bir şey, eğilim doğrultusunda hareket etmek başka bir şeydir. Bunu bildiğimize göre, o “zararlı” eğilimi engellemek, toplumu herkes için “yararlı” bir hale getirmek, “doğru aklı” kullanan bütün insanların isteği olmalıdır.

Hobbes, doğa durumunda insanın eşit olduğu, bu nedenle birbirlerine karşı kendilerini güvende hissetmedikleri, her meslekten ve dereceden insanın kendini ve çıkarını üstün görme eğilimi olduğunu her fırsatta savunur. Her tartışma ya da paylaşımda, her insan öncelikle kendini düşünür. Her alanda bir rekabet, üstün gelme arzusu ve kendini garantiye alma isteği vardır. İnsanların birbirlerine zarar verme isteğinin en sık görülen nedeni, “ortak bir şekilde kullanamadıkları ve bölüşemedikleri aynı şeyi aynı anda istedikleri zaman ortaya çıkar. Bunun sonucu, bu şeyin daha güçlüünün elinde kalmasıdır. Ama kim daha güçlü? Buna dövüş karar verir.”²⁶ Herkesin kendini koruma ve yaşama hakkı *doğal bir haktır*. Doğa, herkese, her şey üzerinde bir hak vermiştir. Bu hakla birlikte, herkesin herkesle savaşı yaygın bir olgudur ve *hakkı için savaşma da bir haktır*. Oysa, insanın iyinin peşinde olması, yaşamı kendisi için yararlı hale getirmesi gerekir. **Doğa durumunda “hakkın” (ius) tek ölçütü çıkardır (utilitas)**. Hobbes’un yukarıda sayılanlar ve benzeri birçok örnekten çıkardığı sonuç; insanın doğal bir savaş durumunda olduğudur. Arzu edilmeyen bu durumun bir şekilde sona erdirilmesi gerekir. İnsanların doğal olarak birbirlerine eşit olduğu savından hareket eden Hobbes, herkesin birbirlerinden korkmaya devam etmesi yerine, “kesin ve karşı konulmaz bir güç”, yani devletin oluşturulması ile bu sorunun çözülebileceğini bilen insanların buna yöneldiğini belirtir. Çünkü “Eşitlikten güvensizlik; güvensizlikten de savaş doğar.” der Hobbes.²⁷ Mutlak güç sahibi ve emir verme hakkı olması gereken devlet, insanların “ortak çıkarı için oluşturdukları bir kurum olup çıkıyor böylece. Çünkü insanlar savaş ve ölüm korkusuyla uzun süre hayatta kalma umudunu yitirirler. O halde, barış umudunu kovalamak, o elde edilemiyorsa, savaş için yardım almak da bir başka “doğa yasası” olmaktadır.”²⁸ Kısaca,

²⁶ Hobbes, *De Cive*, s.27.

²⁷ Hobbes, *Leviathan*, s. 93.

²⁸ Hobbes, *De Cive*, 32. Hobbes, “doğa yasası” ifadesi üzerine çok değişik

“doğru aklın buyrukları” dediği doğa yasalarını²⁹ ve ondan türetilebilecek yasaları bir sayan Hobbes, savaş yerine barışı tercih etmesi gereken insanların bir sosyal kontrat yapmaları, sonucunu ve haklarını kendilerini temsil edecek devlete vermelerini, buna uymak için de yemin etmelerini çözüm olarak gördüklerini ve bunun gereğini yaptıklarını kabul eder. Hobbes, doğa yasalarını da kısaca şöyle açıklar: İlk doğa yasası, “Herkesin her şeye hakkı vardır.” şeklinde ifade edilen yasadır. Bu yasadan da, barışı aramak, olmazsa savaşmak için yardım aramak, “herkesin her şey üzerindeki haklarının bir kısmından feragat etmeleri” çıkarılır.³⁰ Bir başka doğa yasası hakkını devretmektir. İki ya da daha fazla kişi bir araya gelerek karşılıklı olarak haklarını devreder, buna akit (contractus) denir. Bu basit doğa yasaları, bireyden sivil topluma, oradan da devlete giden yolda karşılaşılan ve insanlar tarafından yerine getirilen ilkelerdir.

1. Devletin Var Oluş Nedenleri ve Ortaya Çıkışı

“Devlet olmadıkça, herkes herkese karşı daima savaş halindedir.”³¹

Hobbes’un, insanın esas olarak kendini koruma güdüsüne ağırlık veren bir yapıda ve doğada olduğu, ancak, bu eğilimin herkeste olması ve herkesin eşit hakka sahip olması nedeniyle savaş nedeni de olabileceğine dair tespitlerini gördük. Yine Hobbes’un, herkesin herkesle savaş durumunu “doğal bir durum” olarak gördüğünü, insanların bu doğalarını kontrol altına alarak, birbirlerine karşı güvensizliklerini gidermek için toplumsal sözleşme yaptıklarını, kimi haklarından vazgeçtiklerini, böylece sivil toplumu oluşturan bir ahlak, bir hukuk geliştirdikleri de anlaşılmış oldu. Bu aşamada, sözü edilen anlaşma, sözleşme durumu *doğal hukuki* aşamaya gelindiğini göstermekte-

tanımlar bulunduğuna işaret ederek, kendisi “doğa yasası”nı şöyle tanımlar: “Doğa yasası, yaşamın ve uzuvların mümkün olduğunca korunabilmesi için nelerin yapılması, nelerin yapılmaması hakkındaki doğru aklın buyruklarıdır.” Bkz. *a.g.e.*, s. 34.

²⁹ Doğa yasası *Leviathan*’da da, “insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke veya genel kural” olarak tanımlanmaktadır. Bkz. *a.g.e.*, s. 96.

³⁰ Hobbes, *Leviathan*, s. 97.

³¹ *A.g.e.*, s. 94.

dir. Hiçbir zaman, insanların bu ahlaki ve hukuki durumu bozma olasılığı ortadan kalkmaz. Bir başka deyişle, bağlı bulundukları ya da sözleştikleri hukuk kurallarını çiğnemenin daha iyi, ya da ona uymaktan daha az kötü olduğunu gördüklerinde, o kuralları ihlal etmeleri her zaman mümkündür. Yani doğa yasalarını bilmeleri, insanların ona mutlaka riayet edeceklerini garanti altına almamaktadır. Kendini tehlikede gören herkes, başkası ile “savaş hakkını” hep saklı tutar. Güçlü olanın başkasını alt etse bile, yine de kendisini güvende hissetmediği sürekli bir savaş halidir, doğa durumu. Oysa barış her zaman korunması gereken, şiddetle arzu edilen bir sükûnet halidir. Barışın çekici olmasını sağlayan ve insanları barışa yönelten duygular şunlardır: Ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etme arzusu ve çalışarak onları elde etme umudu.³² İşte bu arzu ve umutların gerçekleşmesi, hem barışın hem de doğal hukukun korunması için bir *güvenlik* gereklidir. Hobbes’a göre, insanlar bu güvenliği sağlayacak bir oluşumun arayışına geçerler. Birkaç kişi ya da az sayıda sosyal oluşumun bir araya gelmesi güvenliği sağlayacak kurumu meydana getiremez. Aynı şekilde, insanların birbirlerine karşı hak sahibi olduklarının bilincinde olmaları, yani aralarında bir “doğal hukuk” olduğunu bilmeleri de aranan güvenceyi veremez. Hobbes’un ifadesiyle “bu güvenlik doğal hukukla sağlanamaz”.³³ Hatta Hobbes daha da ileri gider ve “Kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez.” der.³⁴ Bir bölgede yaşayan bütün bireylerin iradesiyle oluşmuş bir meclis ile bu oluşum sağlanabilir. Bütün bireysel iradelerin *tek bir insanın* ya da tek bir *meclisin* iradesine tabi olmasıyla bu güvenlik tesis edilebilir. Herkes, bir sözleşme ile **bir kişi** ya da **bir meclisin** iradesine direnmeyeceği yönünde söz vermelidir. Kişilerin sözleşerek oluşturdukları bu birliğe *devlet (civitas)* veya *sivil toplum (societas civilis)* ve ayrıca *tüzel kişi (persona civilis)* denir; herkes için bir irade olduğu için bu güç tek bir kişi olarak ele alınır. Bu değerlendirmelerden sonra Hobbes, devleti şöyle tanımlar: “DEVLET, istenci, belli sayıda insanın sözleşmeyle, hepsinin istenci olarak kabul edilen ve onların güçlerini ve kaynakla-

³² A.g.e., s. 96.

³³ Hobbes, *Leviathan*, s. 127.

³⁴ A.g.e., s. 127.

rını ortak barış ve savunma için kullanacak olan tek bir kişidir.”³⁵ Tanımdan da açıkça anlaşıldığı gibi, bütün halkın iradesi **tek kişi** ya da **tek mecliste** “**tek irade**” olarak toplanmakta, egemenlik mutlak bir nitelik taşımaktadır. Egemenlik yetkisi (sovereign authority/suman potestatem), egemen gücü (sovereign power/Summum imperium) ve hâkimiyet (dominion/dominium) bütün anlam ve detayları ile DEVLET’e aittir. Bu yetki de emir verme hakkı da bütün yurttaşların kuvvet ve potansiyellerini bu kişi ya da meclise devretmeleri olgusuna dayanmaktadır. Hobbes, sonuç olarak şunu söylemektedir: “Buraya kadar söylenenler, kendini koruma duygusuyla dolu *belli sayıda doğal insanın* birbirlerine karşı duydukları korkuyla nasıl ve hangi aşamalardan geçerek, bizim *devlet* adını verdiğimiz *tek bir tüzel kişiliği* oluşturduğunu yeterli derecede ortaya koymaktadır.”³⁶

Hobbes’a göre, birisi temelini korkudan ve diğeri güvenlik endişesinden alan **iki devlet türü vardır; birincisine doğal, Pedersahi (paternal), Despotik devlet** denir; diğer devlet türü ise bir tasarıma dayanan **ve siyasi de denilen organizasyon devleti** denir. Birincisinde *Efendi (Monark)* ve kendi edindiği yurttaşları (tebaası) vardır. İkincisinde ise tebaa ya da yurttaşların kendi kararları ile oluşturdukları *egemen gücü* elinde tutan devlet vardır. Bu ayırmadan sonra Hobbes yönetim biçimleri üzerinde durur.

De Cive’de ilk olarak ele aldığı devlet şekli, siyasi olan, yani bir organizasyon sonunda oluşan *tek kişi* ya da *meclise* egemenliğin verildiği devlet şeklidir. Burada, bütün kural ve kanunları yapma yetkisi ve uygulamada çıkacak aksaklıkları gidermek için yargılama yetkisi bütünüyle devlete aittir. Mutlak bir egemenliği elinde tutan devletin her türlü emirlerine onu oluşturan halk uymak zorundadır. Özetle, kişilerin mülkiyet hakları ile ilgili olanından başlayıp, yani neyin kendisine, neyin başkasına ait olduğunu, neyin adil, onurlu; neyin adaletsiz, onursuz ve kötü olduğunu bilmesini sağlayacak kuralları ve ölçütleri belirleyip, bunları insanlara duyurmak bu *egemen gücün* sorumluluğundadır. Bu kurallar ve ölçütler *devletin yasaları* ya da *medeni yasalar* olarak adlandırılırlar. Bir anlamda *egemenin*

³⁵ *De Cive*, s. 84.

³⁶ *A.g.e.*, s. 85.

buyrukları olan bu yasalara herkes uymak zorundadır. Hobbes, DEVLET'in sahip olduğu gücü MUTLAK bir güç olarak niteler ve bunun sınırlarını da kısaca şöyle çizer: "İnsanların bir kişiye devredebilecekleri bu en büyük güce MUTLAK güç adını veriyoruz. *Dokunulmazlıkla istediğini yapacağı, eş deyişle kendi kararları uyarınca yasalar koyabileceği, anlaşmazlıkları çözüme kavuşturabileceği, ceza verebileceği* ve insanların *gücü ve zenginliğinden* faydalanabileceği ve tüm bunları da hakka dayanarak yapabileceği bir şekilde istencini devletin istencine tabi kılan herkes, kesinlikle ona verebileceği en büyük gücü bahşetmiştir."³⁷

Hobbes, "sözleşme ile kurulmuş devletin" üç türü üzerinde durmaktadır. Klasik sınıflamaya paralel bir tanım yapan filozofa göre, devletler arasındaki fark "egemenlik bahşedilen" kişi ya da kişiler arasındaki sayı farkından kaynaklanmaktadır. Bütün yurttaşların iradesi ve oy hakkını kullanmaları sonucunda meydana getirdikleri meclisin etkin olduğu ve egemenlik hakkını elinde tuttuğu yönetim biçimi, **Demokrasi**; *Egemen gücün*, herkesin değil, belli bir kesimin oy hakkına sahip bir meclise tanındığı yönetim biçimi, **Aristokrasi**; *Egemen güç* olarak tek bir kişinin var olduğu yönetim biçimi de **Monarşi** adını alır. Hâkim güce ilkinde **Halk**, ikincisinde **soylular** üçüncüsünde de **monark** adı verilir. Hobbes, siyaset kuramcılarının bu yönetim biçimlerini anlatırken tepkisel adlar verdiklerini, bu bağlamda demokrasi için **Anarşi**, Aristokrasi için **Oligarşi**, monarşi için ise **Tiranlık** adlarını uygun gördüklerini belirtir ve bunların yukarıdaki devlet biçimlerini kötülemek için verilen adlar olduklarını söyler ve eleştirir.³⁸ Anarşi olan bir yerde devletten söz edilemeyeceğini, yetkisini kötüye kullanan bir "zümre" ile aristokrasinin aynı şey olmadığını, aynı şekilde meşruiyetini halktan alan bir kral ile halkı zulümle yöneten bir Tiran'ın aynı olamayacağını söyler, Hobbes.

Hobbes'un siyaset felsefesinin özünü oluşturan devlet konusu, temelleri, gerekliliği, düzeni, çeşitleri ve işleyişi bütün yönleriyle oldukça ayrıntılı bir biçimde hem *De Cive* hem de *Leviathan* adlı eserlerinde anlatılmaktadır. Hobbes'un monarşiyi ön

³⁷ A.g.e., s. 95.

³⁸ A.g.e., s. 95; krş. *Leviathan*, s. 139.

plana çıkaran tercihini belirtmekle birlikte, genel kanının aksine, onun demokratik ilkelerden uzak bir devlet anlayışını savunduğu yolundaki iddialar abartılı bir değerlendirme olacaktır. Hobbes, yönetim ya da devlet türlerinin adları ve egemen gücün sayısından çok bireyin mutluluğunu esas alan "demokratik"; belki biraz "liberal" ilkeler üzerinde durur. O, devletin şeklini, yöneticilerin ya da egemenin sayısını değil, icraatını önemli bulur.

i. Egemenin Hakları

Hobbes'un siyaset felsefesinde en çok dikkati çeken konulardan biri, *mutlak egemenlik* konusudur. İnsanların kendi aralarında bir sözleşme yaparak, kendilerini temsil edecek bir kişi, sayıları farklı bir grup ya da meclise görev verip, bu vesileyle bazı bireysel haklarından feragat ederek mutlak egemeni tayin etmeleriyle *devletin* kurulması gerçekleşmiş oluyordu. Burada, yapılan sözleşmede oybirliği olup-olmaması durumu değiştirmemekte, belirlenen *egemen* mutlak yetkiye sahip olmaktadır. Hobbes, "*Sözleşme ile Kurulmuş Egemenlerin Hakları*"nı ana hatlarıyla şöyle sıralamaktadır: Başlangıçta sözleşme yaptıkları için, hiçbir birey ya da topluluk, başka bir *egemenle* yeniden sözleşme imzalayamayacağı gibi, karar verilen hükümetin şeklini de değiştiremez. Hiçbir kimse uyruğu olmaya karar verdiği egemenin uyruğundan ayrılamaz. Hiçbir kimse, çoğunluk tarafından belirlenen egemenin kuruluşuna, adaletsizlik etmeden (hukuka aykırı davranmış olmadan) karşı gelemez. Egemenin eylemleri uyruk tarafından eleştirilemez. Egemenin yaptığı hiçbir şey, uyruk tarafından cezalandırılmaz. Uygun gördüğü şekilde, savaş ve barış yapma hakkı da *egemene* aittir. Egemen, ödül ve ceza vermek ve (önceki bir yasa, ölçüsünü belirlememiş ise) bunu dilediği gibi yapmak hakkına da sahiptir.

2. René Descartes (1596-1650)

"Felsefesiz Yaşamak, açmayı denemeden, gözü kapalı yaşamak demektir..."³⁹

Felsefe tarihi kitaplarına ya da kısa ve kalıplaşmış ifadelerle Descartes'ı anlatmaya çalışan başka yazılara bakıldığında, ilk karşılaşılan ifadelerden birisi, onu "Yeniçağ'ın babası" ya da "modern felsefenin kurucusu" olarak tanıtan ifadedir. Bu ifadenin yerinde olup-olmadığını tartışmak gereksiz olsa bile, bu tür bir ifadenin felsefi bir anlamı ve değeri olmadığı açıktır. Yaşadığı dönem ve felsefe tekniği açısından bakıldığında, Descartes'ın, Yeniçağ'ın başladığı dönemde yaşadığı, gerek söylem olarak, gerekse felsefe tekniği açısından, Rönesans ve Ortaçağ felsefesinin özelliklerinden tamamen soyutlanamayan bir dönemin filozofu olduğu görülecektir. Descartes'ı farklı kılan özellikleri mutlaka vardır; onun "modern felsefe" yaptığı yolunda değerlendirmeler haklı görülebilir belki ama modern dönemi ya da modern felsefe yapmayı bir kişi ya da çağ ile sınırlamanın doğru olmadığı açıktır; Çünkü, Descartes bir yandan Anselmus, Augustinus ve oradan Platon gibi teolojik-mistik felsefe geleneğinin önemli isimleri ile ilişkilendirilirken, diğer yandan, kullandığı rasyonel metafizik, doğalcılık ve ılımlı realizmi, hatta materyalizmi ile Aristotelesçilikle ilişkilendirilebilmektedir. Ne Descartes'ın kullandığı matematik-fizik yöntem yeni, ne de Kartezyenizm'in en dikkat çekici özelliği olan düalist anlayış yenidir. Descartes'la özdeşleşmiş olan metodik şüphe konusunda da Augustinus, Gazâlî hatta Campanella gibi filozoflar varken, yalnızca onu tanımak Descartes'ı eksik tanıtacaktır. Bu değerlendirmeler Descartes'ın felsefe tarihinin çok önemli filozoflarından biri olduğu gerçeğini değiştirmeyecektir elbette. Yukarıda da zikredildiği gibi, felsefe tarihini keskin çizgilerle bölmek mümkün olmadığı gibi, anlatımda ve sınıflandırmalarda kolaylık olması için bölme geleneği sürdürülse bile, şu tarih ya da filozofla şu dönem başlamıştır, bitmiştir gibi kategorik sözler hiçbir anlam ifade etmemektedir. Modern dönem Descar-

³⁹ René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul, s. 33.

tes'la başlamaz, bunun kökleri çok gerilere dayanır; burada yeni olan yalnızca Descartes'tır; Descartes'ın eski ile yeni arasında köprü kurma özelliğidir. Ne doğalcı anlayış ne de yöntem yenidir. Descartes'ı önceleyen Rönesans'ın bütün filozoflarında da Descartes'ın ardından gelen birçok filozofta da aynı özellikleri görmek mümkündür. Bazı yönlerden Skolastik özelliklere sahip olan Descartes'ı kendinden önce gelenlerden farklı kılan yanlarına da işaret eden Russell, onda Platon'dan bu yana hiçbir filozofun yapıtında olmayan bir tazelik bulunduğunu belirtmektedir.⁴⁰ "Descartes eşzamanlı olarak hem yeninin sözcüsü hem de eskinin bir temsilcisiydi. Yeniden başlamak ve felsefeyi yeni ve güvenli bir temele oturtmak istiyordu. Aynı zamanda, diğer yolların yanı sıra Tanrı'nın varlığı argümanında da görüldüğü gibi, kökleri Skolastik geleneğin içinde, derinlerdeydi."⁴¹

"Descartes'ın ünü, felsefeyi yöntem vasıtasıyla, bilim haline getirme isteğinden kaynaklanır. Bu yöntem, bilimin bütünüyle örtüşmektedir." *Yöntem* sorunu da *köken* sorunu da onun felsefesinde bir bütün oluşturur. "Anlaşılan Descartes yöntem ararken, o dönemin modern doğa bilimiyle aynı yolu takip etmiştir. Aynı zamanda kesinliğe dayanarak, varlıkların ilkelerini geliştiren temel düşünce ise, ezeli felsefenin ta kendisiyle alâka içindedir. Onun amacı, bu yeni şekliyle, yalnızca modern bilimin değil, insanın bütün içindeki hayatının da temelini oluşturmaktır."⁴²

a. Felsefenin Yararı ve "Felsefe Ağacı"

Descartes, felsefenin bireysel ve toplumsal yararını ele alırken şu ifadeleri kullanır: "*Felsefenin yararlarını ortaya koyarken... bizi felsefenin en vahşi ve barbar insanlardan ayırdığını gösterirken... bir ulusun bireyleri felsefeyle ne denli içli dışlı olursa, o ulusun, o denli ince ruhlu olacağına inanmak gerektiğine değinirdim...*"⁴³ Aynı şekilde, Descartes, Felsefe yapmanın insanlar için ne kadar önemli olduğunu, göz gibi en önemli orga-

⁴⁰ Russell, *a.g.e.*, C. III. S. 101.

⁴¹ Skirbekk, Gilje, *a.g.e.*, 249

⁴² Karl Jaspers, *Descartes ve Felsefe*, çev. Akın Kanat, İlya yayınevi İzmir, 2005, s. 11.

⁴³ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 32.

nın işlevi ile paralellik kurarak anlatırken de şöyle der: “*Felsefesiz yaşamak, açmayı denemeden, gözü kapalı yaşamak demektir.*”⁴⁴

Descartes’ın felsefe ağacı diye bilinen bir benzetme ile onun felsefenin geniş içeriğine ilişkin düşüncesini de aktarmak uygun olacaktır: Descartes, Felsefenin İlkeleri adlı eserini Latince Fransızcaya çevirene yazdığı, Fransızca baskıya da önsöz yapılan yazısında, felsefenin kuşatıcılığını ve bütün bilimleri içerisinde barındırdığını şu benzetmeyle anlatır: Felsefenin **kökü metafiziktir**. Burada, Tanrı ve sıfatlarına ilişkin bilgiler, ruhun ölmezliği, insanda bulunan açık ve seçik düşünceler yer alır. Felsefenin **Gövdesi**, maddi nesnelerin gerçek ilkeleri ile tüm evrenin nasıl kurulduğuna ilişkin bilgilerin yer aldığı **fiziktir**. **Dalları** ise diğer bilimler dediği, **hekimlik, teknik ve en son olarak da ahlaktır**. “*Ağaçlarda meyveler nasıl kök ve gövdelerden toplanmayıp, dallardan alınır, felsefenin yararı da aynı biçimde en son öğrenilebilen bölümlerden sağlanır.*”⁴⁵

b. Yenilikçi

Descartes, Skolastik dönemin tekrarcılığını ve yüzeyselliğini sürekli eleştirir. Yeni bir şey vermeyen, kısır döngülerle dolu Aristoteles mantığını da, sürekli düşmanlıkları ve çekişmeleri körükleyen tartışmaları da verimsiz bulur. Hatta eski felsefeye bulaşan ve kendini filozof sayanları bilgiçlik taslamakla suçlayan Descartes, yeni başlayacaklar için, eskiyle uğraşmamaları, yeni yöntemi uygulamaları yönünde tavsiyede bulunur.⁴⁶ Çok şey bildiğini sananlara ve bir yönteme dayanmaksızın demagoji yapanlara Descartes’ın vereceği bir şey yoktur. Ona göre, eskilerden yalnızca Platon, kafasından bazı şeyleri tasarlayarak gerçeğe yakın şeyler yapmaya çalışmış bir filozoftur. Filozofluğunu ve bilgeliğini teslim etmekle birlikte, Platon’un yolundan sapmakla suçladığı Aristoteles’i, yeni ilkeleriyle gerçeğe ulaşmadığını da iddia ederek, eleştirir. Bu iki filozoftan sonraki dönemlerde yeni bir şey yapılmamış, yalnızca bu iki filozof takip edilmekle yetinilmiştir. Bir yanda şüpheciliği günlük yaşamın içine kadar sokan aşırılıklar; diğer yanda ise hakikatin

⁴⁴ A.g.e, s. 33.

⁴⁵ A.g.e, s. 41-42.

⁴⁶ A.g.e, s. 37

duyu verileriyle elde edildiğini iddia ederek, duyu verilerinin mutlak olduğunu öne süren dogmatik tavırlar yer buldu. Descartes, Epiküros'un, gökbilimcilerin kanıtlamasına karşın, güneşin büyüklüğünün görüldüğü kadar olduğu görüşünde ısrar ettiğini aktarır.⁴⁷ Descartes'a göre, iki yanlı tartışmalarda hakikat iki tartışmanın ortası olmasına rağmen, tarafların görüşlerinde birbirine yaklaşıp orta yolu bulmak yerine, görüşlerini aşırı biçimde savunmaları birbirlerinden gittikçe uzaklaşmalarına neden olmuştur; çünkü onların spekülâtif tartışmanın ötesinde, aralarında uzlaşacakları "açık ve seçik ilkeler" yoktu.

c. Hayatı ve Eserleri:

Descartes, 1596 yılında, Fransa'da Touraine eyaletinin La Haye kentinde doğdu. Doğumundan bir yıl sonra annesini kaybetti. Descartes'ı anneannesi Jeanne Brochard büyüttü. Bu süreçte, büyük ablası Jeanne Descartes da büyük annesine yardım etmişti.⁴⁸ 1606 yılında, yaklaşık on yaşında iken, eğitilmek üzere, Cizvitlerin Avrupa'da çok ünlü olan okulu La Fleche'e verildi. Okulda iken oraya tayin edilen akrabası P. Charlet ona adeta babalık etmiş, "Gençlik yıllarımdaki terbiyemi ona borçluyum." dedirtecek kadar kendisiyle yakından ilgilenmiştir. Çocuk yaşlarından itibaren çok iyi bir eğitim alan filozof, masallarla başlayıp, retorik, şiir, belagat ve felsefeyle devam etmiştir. Descartes, o yıllardan zihninde kalan, birisi, Ovdius'tan alınan "**Mesut hayat, gizli hayattır.**"; diğeri de, Seneca'ya dayandırılan, "**Başkalarınca çok tanınmış, ama kendince hiç tanınmamış olarak ölmek, insana çok ağır gelir.**" şeklindeki, iki vecizeyi hep hatırladığını söylemiştir. Descartes'ın aldığı dersler, sırasına göre şunlardır: Mantık, ahlak, fizik, matematik, metafizik. Ancak Descartes, felsefesini kurarken sırayı tersine çevirmiş, matematik üzerine dayanan bir fiziğin temelini kurmak için, her şeyden önce metafizik üzerinde durmuştur.⁴⁹ 1614 yılında La Fleche'deki eğitimini tamamlayan Descartes, Poitiers Üniversitesi'nde kilise hukuku ve medeni hukuk öğrenimi görmeye başlamış, 1616 yılında buradan da mezun olmuştur. 1615 yılında

⁴⁷ Descartes, *Felsefenin ilkeleri*, s. 35.

⁴⁸ Charles Adam, *Descartes Hayatı ve Eserleri*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı yayınları, İstanbul, 1997, s. 11.

⁴⁹ *A.g.e.*, s. 13.

yeniden üniversiteye dönerek mantık (Canon) ve medeni hukuk okudu. 1616 yılında hukuk lisansı elde ettikten sonra, çocuk yaşlarından itibaren merak sardığı askerlik mesleğine girmek için Hollanda'ya giderek, 1618'de Maurice Nassau'nun gönüllü ordusuna katıldı. Burası, zamanın genç asilzadeleri için bir tür harp okulu idi.⁵⁰ Askerde karşılaştığı Isaac Beeckman'la matematik, müzik, belki ezoterizm⁵¹ üzerine uzun sohbetler ederler. Descartes, 1619 yılında Hollanda'dan ayrılarak Danimarka, Polonya ve Macaristan üzerinden Frankfurt'a gelir. Burada, "Tanrı'nın bir uyarısı olarak yorumladığı üç rüya görür. Olayın hikâyesi, bizzat Descartes'ın bugün elimizde bulunmayan bir ifadesine göre, Ballet tarafından bize aktarılmış bulunmaktadır. Coşkuya kapılan Descartes'a olağanüstü bilimin (ya da bir bilimin) temelleri adını verdiği şeyin ilhamı gelir."⁵² 1625-1628 yılları arasında Paris'te kalır ve burada yazarlar, bilginler ve kilise mensupları ile ilişkiler kurar. 1628 yılında Hollanda'ya gitmek üzere Paris'ten ayrılır. Aynı yılın aralık ayında Utrecht Üniversitesi'nden Voetras'la Descartes arasında çıkan tartışma sert bir havaya dönünce, filozof ateistlikle itham edilir ve bu tartışma 1645 yılına kadar sürer. 1643 yılından itibaren Descartes'ın Prenses Elisabeth'le mektuplaşmaları başlamıştır. Kısa süreli ayrılıklar dışında, 1649 yılına kadar Hollanda'da kalır. Descartes, düşüncelerinden dolayı Hollanda'da da takibata uğrayınca, araya Fransız büyükelçisinin girmesiyle hapse düşmekten kurtulur. Kendisini sürekli ülkesine davet eden İsveç Kraliçesi Christine'in bu davetine uyarak, özel olarak gönderilen bir savaş gemisiyle Stockholm'e giden Descartes, bu kuzey ülkesinin soğuk iklimine dayanamayarak, vardiktan yaklaşık dört ay sonra, 11 Şubat 1650 yılında Stock-

⁵⁰ Adam, *a.g.e.*, s.15.

⁵¹ Sözcük anlamı olarak ezoterizm "*sadece belli sayıda müritlere açıklanan halkın düzeyine inmeyen ya da inmemesi gereken doktrine*" denir. Ezoterik doktrin "*müritlere sözlü olarak aktarılan tüm bilgi ve öğretilere*" denir (Petit Robert); <http://www.hermetics.org/Ezoterizm%20Nedir.html>.

⁵² Rene Descartes, *Metot Üzerine Konuşma (MÜK)*, çev. Kahir Sel, Sosyal yayınlar, İstanbul, 1994, s. 77. Yine aynı yerde anlatıldığına göre, 1620-21 yılında esrarlı bir notunda, Descartes'ın "olağanüstü bir keşiften" söz ettiği, bunun bir bilimsel buluş mu, yoksa ezoterik türden, bir tanrısal ilham mı olduğunu bilmiyoruz diye bir not var.

holm'de ölür.⁵³

d. Eserleri

Descartes'ın ilk eseri, 1633 yılında Galilei'nin mahkûm edildiği haberini alır almaz üzerinde çalışmayı bıraktığı, bir kısmı ölümünden çok sonra, 1664 yılında yayınlanmış olan *Dünya (Le Monde)* adlı eserdir. Önemli eserlerinden birisi, 1637 yılında Hollanda'da yayınlanmış olan *Metot Üzerine Konuşma*'dır. Bir diğer önemli eser, *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar* (Meditationes de Prima Philosophia) ise 1641 yılında Paris'te yayınlandı. Meditasyonlar'dan sonra yayınlanan bir başka önemli eser, *Felsefenin İlkeleri* (Principia Philosophiae) 1644 yılında Amsterdam'da Latince olarak yayınlandı. Descartes'ın, bütün felsefesini sistematik bir biçimde ele aldığı bu eser, onun epistemolojisini, cisimler dünyasına ilişkin bilgileri, kozmolojisini, fiziğini, beden ruh sorunlarına ilişkin başka bilgileri içerisinde bulundurmaktadır. Descartes'ın, bu önemli eserlerinden başka ikinci derecede önemli olan, *Ruhun İhtirasları* (Les passions l'ame) adlı eseri ile İnsan konularının işlendiği değişik eserleri de vardır.

f. Metodu

"...Bir şey üzerine hakikati metotsuz aramaktansa hiç aramamak daha hayırlıdır; çünkü böyle düzensiz araştırmalarla, belirsiz düşünceler tabiat ışığını karartır, düşünceyi körletir..."⁵⁴

Descartes'la metot konusunun birlikte anılması sıradan bir durum değildir. Onu farklı kılan, felsefesinin temeline metot problemini yerleştirmiş olmasıdır. Bilginin düşmanı sayılan şüphecilik, Descartes'ın bitirmeyi tasarladığı ontolojik ve epistemolojik bir sorundu. Şüphecilik, Rönesans ve Reformasyon sürecinde eski dönemlerde olduğundan daha fazla kendini hissettirmeye başlamıştı. Metafizik problemlerin çözülmesinde olduğu gibi, bilimsel araştırmaların kesin sonuçlar verip vermediğine ilişkin tartışmalarda da kendini göstermekte idi. Descartes, "şüphe" ortadan kaldırılmadan, o güne kadar yapılan

⁵³ Adam, *a.g.e.*, s. 58.

⁵⁴ Rene Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1966, s. 15.

kısır çekişmelerin bitmeyeceğini biliyordu. Başından beri, **açık ve seçik** bilginin mümkün olduğuna inanıyor, ancak bunun yolunun ve yönteminin bilinmediğini söylüyordu. Yaşadığı dönem itibarıyla, bugünkü olanaklardan yoksun olan bilimsel hareket içerisinde yer alan analitik geometrinin kurucusu olan ve matematik-fizik yöntemini başarıyla uygulayan Descartes, varlığından kuşku duymadığı "hakikati" bilmenin hangi yolla mümkün olacağı üzerinde düşünüyordu. Descartes'ın, hem spekülatif şüpheciliği hem de dış dünya ile ilgili bilgide ortaya çıkan tartışmaları bitirmek için, rasyonalizmin çok önemli dayanaklarından olan tümdengelimli matematik metodun çok elverişli olduğunun bilincinde olduğunu vurgulamak gerekir. Bu nedenle metod problemi denilince "şüphe" değil, Descartes'ın **matematik-fizik** metodu da akla gelmelidir. Çünkü Descartes'ın matematiğe çok özel bir yer verdiği, "*kanıtlarının kesinlik ve apaçıklığı dolayısıyla, her şeyden çok matematikçilerden zevk alıyordum...*" demesinden anlaşılmaktadır.⁵⁵ Şu halde, metodik şüphe ile metafiziğinde matematiksel kanıt değerini yakalayabilmek, tümdengelimli matematik yöntemi ile de diğer bilimlerde matematiksel sonuçlara ulaşabilmek Descartes'ın idealidir. Descartes'ın metodik şüphesi hem matematikteki aksiyomların elde edilmesinde işe yarayan bir yöntem hem de metafizik sorunların çözülmesinde başvurulacak bir ortak yol olmuştur. Analitik geometrinin kurucusu kabul edilen Descartes, eskinin, zihinden çok hayal gücüne dayanan matematiğinin yerine, aritmetiğin metodunu alan analitik geometriyi geçirmiştir. Bu yöntem bizi "şeylerin" en son **açık ve seçik** bilgisine götüren bir yöntemdir, diyor Descartes, **açık ve seçik bilgiyi** de şöyle tanımlar: "İncelenen objenin son ve yalın (birleşik olmayan basit) unsurları ile bunlar arasındaki ilgiler kavranmışsa bilgiler *açık ve seçiktir*."⁵⁶ Esasen, zihne dayalı doğrudan (intuitif) elde edilen sayı bilgisi ile dış dünyanın fiziksel olayları arasında ilgi kurulduğunda, Descartes'ın aradığı sağlam bilgi metodu gerçekleşmiş olacaktı. Eucleides'in geometrisinde kullanılan tümdengelimli, *tamamen kesin ve doğru* önermeler (aksiyomlar) bulmak suretiyle felsefi sorunları çözmeye çalışmak,

⁵⁵ Descartes, *MÜK*, s. 12.

⁵⁶ Gökberk, *a.g.e.*, s. 315-316.

Descartes'ın matematikten ve bilimsel metodun tümdengelimsel unsurlarından ödünç aldığı bir yöntemdi. O, bu yöntemi gerçekleştirmede **metodik şüpheyi** kullanır. Metodik şüphe aşağıda ayrıntıları ile ele alınacaktır.

Descartes'ın en çok üzerinde durduğu konulardan birisi de akıl konusudur. Descartes, aklın insanlara eşit verildiği kanısındadır. Çünkü der, Descartes, başka şeylerde güç ikna edilen ve verilen çoğu şeyden memnun olmayanlar bile, kendilerinde bulunan akıl (sağduyu)dan fazlasını istemezler. Bu ise hüküm verme melekesinin doğuştan herkeste aynı olduğunu gösterir. Sonuçların farklı olması, bazılarının diğerlerinden akıllı olmasından değil, düşünceleri farklı yollardan ilerletmelerinden kaynaklanır. Sağlam akıl sahibi olmak yetmez; asıl olan onu iyi kullanmayı bilmektir.⁵⁷ “Şu halde, amacım burada herkesin aklını iyi kullanması için gereken metodu öğrenmek değil, yalnız kendi aklımı ne şekilde kullanmaya çalıştığımı göstermektir...”⁵⁸

Epistemolojik ve ontolojik sorunlarda metodik şüphe yoluyla “açık ve seçik” bilgilere ulaşmayı deneyen Descartes'ın, dini-metafizik konularla bu “bilimsel” konular arasında nasıl ilgi kurduğu ayrı bir merak konusu olmaktadır. Onun bu konularla ilgili çabalarını da kendi sözlerinden yola çıkarak şu şekilde açıklamak mümkündür. Sıkça vurgulandığı üzere, Rasyonalizmin en büyük temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Descartes, metafiziğinin ve epistemolojisinin başında zihin tarafından sunulan “açık ve seçik ilkeler” sayesinde hem metafiziksel hem de fiziksel hakikatlerin bilinebileceğini söyler. Bütünüyle açık ve seçik ilkelerden fiziksel olayların ilkeleri de çıkarılır ve bu ilkelerle bilimsel ve kesin sonuçlara ulaşılabilir. Descartes'ın maddi dünya ile tinsel dünyayı uzlaştırmaya çalışan bir “orta yolcu” olduğu yolunda değerlendirmeler çoktur. Çünkü o, ortaçağın değer anlayışına da, Rönesans'ın materyalist bilim anlayışına da büyük önem vermiştir. Descartes, yalnızca iç gözlemi (müşahade) değil, dış deneyi de kullanan anatomist, fizyolojist bir filozoftur. Evreni analiz edip, matematiksel temele dayandırması nedeniyle, kendinden sonra gelen pozitivistlerin onu

⁵⁷ Descartes, *MÜK*, s. 9.

⁵⁸ *A.g.e.*, s. 9.

ataları saydığı söylenebilir. Bacon gibi metafizikle bilimi ayırmak yerine, bilimde de zihinsel çözümlemelere, daha da önemlisi dedüksiyona dayanması onu farklı kılan özelliklerden bir tanesidir. Bilimsel çalışmalarda uyguladığı metafiziksel yöntemi, teolojik açıklamalarda da kullanan Descartes'ın bu konulara ilişkin değerlendirmeleri de vardır. Ontolojik kanıtta da kozmolojik kanıtta da önem veren, hatta Anselmus'la birlikte, ontolojik kanıtın en sıkı kullanıcılarından olan Descartes'ın, vahiy, cennet gibi dinî, irrasyonel konularda, mistik bir tavır içerisinde olduğu görülmektedir. Bu tavrını şu sözlerinden anlamak mümkündür: "Teologyamıza saygı gösteriyordum ve başka herhangi bir kimse kadar ben de cennete gitmeyi istiyordum, fakat, onun yolunun, en cahillere en bilginlerden daha açık olmadığını ve bizleri oraya ileten vahyedilmiş hakikatlerin aklımızın üstünde, onu aşan şeyler olduğunu pek emin bir şekilde öğrenmiş olduğum için, bunları güçsüz aklımın muhakemesine vuramıyor; bunları incelemeye girişmek, sonra da bu incelemeyi başarmak için, olağanüstü bir Tanrı yardımına ve insandan fazla bir şey olmaya ihtiyaç olduğunu düşünüyordum."⁵⁹ Ancak aynı Descartes'ın, metafiziksel hakikatleri Tanrı'nın varlığının kesinliği ve O'nun her şeyin yaratıcısı olduğu ilkesiyle açıkladığı da gözden ırak tutulmamalıdır. *"Dünyadaki tüm nesneleri yaratan bir Tanrı vardır. Tanrı tüm gerçeklerin kaynağı olduğundan, düşüncemizi öyle bir biçimde oluşturmuştur ki, çok açık bir biçimde kavradığı nesnelere ilişkin verdiği yargılarda yanılmasına olanak yoktur. Bunlar, maddesiz ya da fizikötesi nesnelerde kullandığım ilkelerdir; bu ilkelerden de açıkça fizik nesnelerin ilkelerini çıkarıyorum, yani çeşitli şekilleri olan, çeşitli biçimlerde hareket edebilen, uzunluk, enlilik ve derinliği olan nesneler."*⁶⁰ Descartes'ın rasyonalist tutumu hem metafizik hem de fizik alanda ilkesel olarak geçerlidir. Ancak, onun, irrasyonel alanların varlığına olan inancı ve bu konularda "aklı" fazla zorlamaya yanaşmaması, anlaşılır bir durum olmakla birlikte, iki alan arasında bazı sorunların varlığını da gizleyemediğini ortaya koymaktadır. Filozofun bu yönü, ona göre daha ödünsüz rasyonalizmi savunan Spinoza ve Leibniz ile aralarındaki farkı göstermesi açısından

⁵⁹ A.g.e., s. 13.

⁶⁰ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 38.

önemli gözükmetedir.

**g. Metodik Şüphe: “Düşünüyorum, Öyleyse Varım”
(Cogito, Ergo Sum)**

Descartes'ın metodunun en değerli sonucunu oluşturan “düşünüyorum öyleyse varım” yargısı, tümdengelim yönteminin mantıksal sonucu olan *ilk açık ve seçik bilgi* niteliği taşır. Descartes felsefesinin hem teolojik hem de bilimsel ilk adımını oluşturan bu öncül, arka planda, şüphenin ve şüpheciliğin çürütülmesi amacını güder. Felsefe tarihinde sürekli bir engel olarak gözüken şüphecilik, Demokritos da dâhil, Ksenofen, Protagoras, Gorgias, Pyrrhon, Sextus Empiricus, Montaigne gibi temsilciler bulmakla kalmamış, klasik dönemden itibaren felsefenin ve bilimin önünde en büyük engeli teşkil etmiştir. Adı geçen filozoflardan bazıları ve onlara paralel düşünen başkaları şüpheden kurtulmak yerine, yer yer şüpheyi amaç haline bile getirmişlerdi. Şimdi Descartes'ın yapacağı en önemli iş, Galilei gibi bilginlerin yeni buluşları ile klasik düşünürler arasında bir köprü kurmak, bunu yaparken de “amaç” haline getirilmiş şüpheyi “araç” yaparak ortadan kaldırmak olacaktır.⁶¹ Şüpheyi bitirmek için atılması gereken ilk adım, mantıksal olarak kendisinden asla şüphe edilmeyecek, sağlam bir bilgiye ulaşmak olacaktır. Şüpheyi birden bitirmek demek, “neyin mantıksal olarak mümkün olduğunu” göstermek demektir.⁶² Çünkü, “Metodik şüphe mantıksal olarak şüphenin ötesinde olan önermeleri bulmak için, mantıksal olarak şüphe edebileceğimiz tüm önermeleri süzgeçten geçirme aracıdır –ve bu önermeleri tümdengelimli sistemde öncüller olarak kullanabiliriz. Öyleyse metodik şüphenin amacı, neyin şüphe etmek için makul ya da saçma olduğunu değil, neyin mantıksal olarak mümkün oldu-

⁶¹ Descartes uzmanı Charles Adam, Descartes'ın katkısını şu ifadelerle anlatmaktadır: “...İnsan düşüncesini, aşırı bir şüpheciliğin sürüklediği kendisine güvensizlikten kurtararak, ona kendine güvenmeyi öğretiyor.”bkz. Adam, *a.g.e.*, s. 142.

⁶² Descartes bu konuda şöyle der: “...Benim zorunlu olarak bulunan bir şey olmam gerektiğini fark ettim. ve şu: *Düşünüyorum Öyleyse Varım* hakikatinin, şüphecilerin en acayip varsayımlarının bile sarsmaya gücü yetmeyecek derecede sağlam ve güvenilir olduğunu görerek, bu hakikatini aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak kabul etmeye tereddütsüz karar verdim.” Descartes, *MÜK*, s. 33.

ğunu belirlemektir. Metodik şüphe tündengelimli bir felsefi sistemde öncül olamayacak tüm ifadeleri eleme metodudur.”⁶³

Descartes’in ilk öncülü, “şüphe eden” ve dolayısıyla da “düşünen” bireyin varlığının kesinliğidir. Descartes, bu yargıya şöyle varıyor: Descartes’a göre, **şüphe etmek** insanın en belirgin özelliğidir. Öncelikle bu şüphenin kaynağının bulunması, insanı şüpheye götüren nedenlerin bir bir sıralanması gerekir. Bu gerekçeyle, o da, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler* adlı eserinde, “kendi şüphesinin” köklerini ve nedenlerini bulmaya çalışır. Descartes, insanın hayatında en az bir kez bütün bildiklerinden ve istisnasız her şeyden şüphe etmesi gerektiğini söyler. Bilimlerde sağlam bir temel kurmanın ilk koşulu budur. İnsana en kesin bilgiyi verdiği söylenen duyular başta olmak üzere, duyuların verdiği malzeme ile edindiğim başka gerçekler ve bunların bir karışımından meydana gelen rüyalarda görünenler de dâhil, şüphe etmediğim neredeyse hiçbir şey yoktur. Kısaca belirtmek gerekirse, *şüphe ettiğimiz, şüphe edilemeyecek bir gerçektir*. Bu nedenle, bizi şüphe etmekten alıkoyamayan bu temelin mutlaka sorgulanması ve yepyeni bir temelin kurulmasının zamanının geldiği açıktır. Akıllı bir insanın organlarının hareketlerini, iradesini ve bunların farkında olmasını gözleyerek, bir gerçekliğin olduğunu, çeşitli halüsinasyonlar görenle bilincinin kontrolünde olan birinin durumunu ele alan Descartes, rüyada görülenlerle, gerçek denilenler arasında bir farkın olmayabileceğini düşünmekten kendini alamadığını itiraf eder. O halde, gördüğümüz rüyadan uyandığımızda, bazı şeylerin farkına varmamız gibi, şu an gerçek olanların da başka şeylerle yalanlanmayacağını bir garantisi var mıdır, diye sorar.⁶⁴ Ancak, duyuların bütün aldaticılığına, fizik, tıp ya da astronomi gibi birçok şüpheli unsurlar barındıran disiplinlerin varlığına rağmen, ne uyanıkken ne de rüyada iken farklılık göstermeyen, üstelik tabiatla neyin var olup, neyin olmadığı ile ilgilenmeyen basit aritmetik ve geometri, kesin ve apaçık bilgiler ihtiva ederler. Örneğin, ister uykuda olayım, isterse uyanık olayım, üç ile iki toplandığında beş sayısını elde ederim. Karenin hiçbir zaman dörtten fazla kenarı olamaz. O halde, bu ikna edici bilgi

⁶³ Skirbekk, Gilje, *a.g.e.*, s. 249-250.

⁶⁴ Rene Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 143-145.

türünü her yerde aramam gerekir, diyor Descartes.

Descartes, teorik olarak, her şeye gücü yeten, mutlak iyi olan Tanrı'nın, gördüğüm gerçek ya da şüpheler karşısında beni aldatıyor olmasını olası görmek gerektiğini varsayar. Tanrı, belki de bizi bazen aldatıyor olabilir; bazen aldatan birinin sürekli aldatıyor olması da ihtimal dâhilindedir. Bir an için bizi aldatanın kötü bir cin (belki şeytan) olduğu da düşünülebilir ama, sonuçta, *şüphe ettiğimiz, aldandığımız bir olgudur*.⁶⁵ O halde, der Descartes, biz, az önce zikredilen **matematiksel apaçıklığa** erişinceye kadar şüpheli bulduğumuz her şeyden uzak durmalıyız. Duyularımızın bizi aldattığı doğru ise, onlarla ilgili bilgileri reddetmeliyiz. Ama burada önemli bir yargıya varırız: *Bu kadar şüphe eden bir varlık olarak varlığımızdan şüphe edemeyiz* ve "*ben varım*" yargısı kesin olarak ortaya çıkar. Var olduğumuzu bilmek yetmez, ne olduğumuzu da araştırmaya başlamalıyız. Bildiğimizi sandığımız kendimizi "maddi" bir şey olarak biliyorduk ve bunun şüpheli bir şey olduğu şimdilik ortada; o halde, kesin olan yönümüz "düşündüğümüz"dür". Yani düşünmemiz bizim varlığımızın biricik kanıtıdır, şimdilik. Düşünmeyi ruhun varlığı ile eş anlamlı gören Descartes, bunu bilmek ve varlığını kabul etmek, maddi olanın varlığını kabul etmekten daha kolaydır diyor. Çünkü balmumu örneğinde olduğu gibi, şekillerin değişmesi ile maddenin özünün değişmesi bilgisini bize veren anlama yetimizdir. Şüphe etmemizi sağlayan bizim düşünme yetimizdir.⁶⁶

Ortaçağın Augustinus gibi filozoflarının "anlamak için iman ediyorum" (Credo ut intelligam) ilkesi Descartes için "anlamak için şüphe ediyorum" (dubito ut intelligam)'a dönüşmüştür. "Düşünüyorum, öyleyse varım." yargısı, bütün özü ve doğası düşünme olan ve var olması için hiçbir "mekân"a ihtiyacı bulunmayan, maddi hiçbir şeye bağlı olmayan bir "cevher" olarak, bedenden bütünüyle ayrı bir ruhu da kanıtlamış oluyor. Düşünme ediminin var olmadan gerçekleşmeyeceği açık ve seçik bir bilgidir. "Düşünmenin" var olmak için bir kanıt olması açıktır; ama bu yalnızca şüpheden kurtulmak için yeterlidir. Bilgi olmadan mükemmellik olmaz, o halde "mükemmel" olmanın

⁶⁵ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, 146-147.

⁶⁶ *A.g.e.*, s. 151.

bir yolunu bulmak gereklidir. Varlığını bilmem, şüphe etmekten daha mükemmel bir durumdur. "Olduğumdan daha mükemmel olan bir şeyi düşünmeyi nereden öğrendiğimi araştırmaya karar verdim." der Descartes. Bunu anlamak için, bir düşündüm ve bu düşünceyi kendimden daha mükemmel bir varlıktan almış olmam gerektiğini anladım; diye ekliyor. Doğada var olanların düşüncesine ulaşmak Descartes için zor değildir; çünkü bu nesnelerin hepsi de mükemmel olma yönünden insanın gerisinde kalmaktadırlar. Eğer gördüklerim ve tanık olduklarım (yer, gök, yıldızlar, ışık, sıcaklık, soğukluk vb.) gerçek iseler benden, yanlış iseler yokluktan meydana geldiklerine inanabilirim. "Ama bu, kendi varlığımdan daha mükemmel bir varlık fikri için aynı olamazdı; çünkü onu yokluktan edinmek açıkça imkânsız bir şeydi. Sonra da, en mükemmelin daha az mükemmelden çıkmasında, ona bağlı olmasında, hiçten bir şeyin meydana gelmesinden daha az aykırılık bulunmadığına göre, onu kendimden de edinemezdim." Bu durumda, bende "düşüncesi" bulunan bütün mükemmelliklere sahip bir "varlık" yani Tanrı tarafından verilmiş olması ihtimalinden başka bir şey kalmıyor.⁶⁷ Mademki sahip olmadığım bir mükemmellik biliyorum, öyleyse ben var olan biricik varlık değilim; sahip olduğum her şeyi kendisinden edindiğim, daha mükemmel, başka bir varlığın bulunması zorunluluk gösteriyor. Yetersiz olan bu mükemmelliği başkasından edinmeseydim, eksik bulunduğum mükemmelliklerin yaratıcısı ben olmam gerekirdi ve bunları kendime kazandırmama hiçbir şey engel olamazdı. Sonuç olarak eksiklerimi tamamlar, kendim de "sonsuz, ezeli ebedi, değişmez, her şeyi bilir, her şeye gücü yeter hale gelebilir ve nihayet Tanrı'da bulunduğunu görebildiğim bütün mükemmelliklere sahip olabilirdim."⁶⁸ Descartes, bununla kalmayarak, insanın "şüphe" "değişkenlik" "acı" "üzüntü" vb. şeylere muhatap olmakla eksik bir varlık olduğu gerçeğinden hareketle, yanılmaların, isabet etmelerin hepsinin mutlaka bir düşüncesinin var olması, onlara bir varlık yüklemek gerektiğine işaret etmektedir. Maddi ve tinsel dünya var olmakla birlikte, birbirine bağımlı durumdadırlar. Bağımlılık ise bir eksiklik alametidir.

⁶⁷ Bkz. Descartes, *MÜK*, s. 34.

⁶⁸ *A.g.e.*, s. 35.

Maddi ve tinsel dünyanın birbirine bağımlı ve ilişki içerisinde olması, onların başka birine bağımlılığının açık göstergesidir. Öyleyse, ister akıl olsun, isterse cisimler olsun varlıklarının Tanrı'ya bağlı bulunmaları gerekir. O halde mürekkeb (bileşik) olmayan, kendi kendine yeten ve hiçbir şeye muhtaç olmayan Tanrı, hem maddi hem de manevi olanların gerçek nedenidir.⁶⁹ "Tanrı'ya olan inancımızın hakiki temeli bizim kendi tasavvurumuz değildir -bu sübjektif ve çürük bir temel olurdu- doğuştan sonsuz fikriyle bize kendini kabul ettiren Tanrı'nın kendisidir." "Tanrı'yı var olmaksızın tasavvur edemediğimden, Tanrı fikrinin, mükemmel varlığın var olması gerektiği sonucu çıkar".⁷⁰

Descartes, geometrik şekillerin ve doğada var olan başka zihinsel hakikatlerin de başlangıçta tinsel olduklarını belirterek, örneğin *bir üçgenin üç açısının iki dik açiya eşit olduğu ilkesi* bilindiği halde, yeryüzünde üçgen diye bir şey yoktur diyebilirim, diyor. Ya da bir "küre" düşüncesinde bütün kısımların merkezden eşit uzaklıkta bulunması gerçeği gibi, "mükemmel bir varlık fikri" de onlar kadar, hatta onlardan daha apaçık şekilde vardır. Tanrı'nın var olması, hiç değilse bir geometri kanıtlaması kadar kesindir.⁷¹ Şu halde, biliyorum ki, ben varım; Tanrı vardır. Tanrı'nın var oluşunu bilmem ve bunun kesinliği her şeyin üstündedir. Bu edindiğim kesin bilgi gibi, kesinlik niteliği olan her hakikat ve tartışılmaz olan her tür pozitif bilim, temelini bu gerçeklik anlayışında bulur. Eğer Tanrı'nın mutlak varlığına ulaşamamış olsaydım, "kendimi bilmenin" ötesinde bir bilgiye ulaşamayıp kalacaktım. Tanrı'yı bilmek sayesinde, kendimin dışında bir varlığın bilincine ve hakikatine ulaşarak, dış dünya ile kendim arasında ortaya çıkan şüpheyi de aşmış oluyorum. Buradan da cisimler âleminin var olduğu gerçeğine ulaşmış oluyorum. Düşüncelerimin gerçekliğinin garantisi Tanrı olmuş oluyor; çünkü şüphecililiğin zihnimde kalıcı olmamasını sağlayan Tanrı'nın zihnime yerleştirdiği fikirlerdir. "Bir kez Tanrı'nın var olduğunu kabul edince, aynı zamanda her şeyin

⁶⁹ Descartes, *MÜK*, s. 36.

⁷⁰ Weber, *a.g.e.*, s. 217. Aynı yerde Weber, Ontolojik kanıtın bir usavurma olmayıp, "daha çok bir aksiyomun, ruhun doğrudan doğruya ve her türlü düşünmeden önce kavradığı bir hakikatin ifadesidir" demektedir.

⁷¹ Descartes, *MÜK* s. 36-37.

ona bağlı olduğunu ve onun aldatıcı olmadığını, buna dayanarak da, açık ve seçik olarak kavradığım hiçbir şeyin -sadece açık-seçik olarak anladığımı hatırlamam şartıyla, doğru bulmamın nedenleri artık aklımda olmasa bile- doğrudan başka bir şey olmayacağı yargısına vardığımı da kabul ettiğim için, beni bu konuda kuşkuya düşürebilecek hiçbir karşı gerekçe gösterilemez; böylece, bu konuda doğru ve kesin bilgiye erişmiş olurum. Bu kesin bilgi, geometri ve benzer alanlarda, eskiden doğruluğunu kanıtladığımı hatırladığım bütün diğer şeyleri de kapsamına alır.”⁷²

h. Açık ve Seçik Bilgi

Descartes, gerek algı gerekse zihin ürünü olan bilgilerin kimi zaman çok açık ve seçik, kimi zaman da bulanık olduklarını belirtir. Birçok yerde aynı konuyu açıklayan filozofun bu görüşleri yeri geldikçe üzerine vurgu yapılarak açıklanıyor ama burada da açık ve seçik bilgi üzerine bazı açıklamalar yapmak yararlı olacaktır. Descartes, bilginin açık olmasını yeterli bulmayıp, onun aynı zamanda seçik olması gerektiğini şu sözlerle açıklamaktadır: “Birçok kimse vardır ki, hiçbir şeyi, ona ilişkin iyi bir yargıda bulunmak için gerektiği biçimde görmez; zira apaçık bir yargının dayanabileceği bilgi yalnız açık değil, seçik de olmalıdır. *Açık bilgiden, dikkatli bir zihne görünen ve belli olan bilgiyi demek istiyorum. Örneğin nesnenin gözlerimize görüneceği, onlar üzerine büyük bir kuvvetle etkide bulunacağı ve böylece onları kendilerine bakacak duruma sokacağı zaman, nesneyi açıkça görürüz diyoruz; seçik bilgiden de, keskin ve başka bilgilerden ayrı bir bilgiyi demek istiyorum. Öyle ki, bu bilgide onu gerektiği gibi gözden geçirene açıkça görünenden başka bir şey bulunmaz. Bilgi seçik olmadan açık olabilir, ama açık olmadan seçik olamaz.*”⁷³ Örneğin bir kimse şiddetli bir acı duyar ve bu acı onun için açıktır. Acı çektiği yerde bulunduğunu sandığı şeyin niteliği üzerine verdiği yanlış yargıyla, ağır olan kısımda var olan şeyin kendi düşüncesinde bulunan acı düşüncesine benzediğini sanır. Böylece bilgi, bazen seçik olmaksızın

⁷² René Descartes, *Tanrı'nın Varlığının ve İnsanın Ruhuyla Bedeni Arasındaki Gerçek Ayrımın Açık Biçimde Kanıtlandığı İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2007, s. 65.

⁷³ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 78.

açık olabilir ama açık olmadan seçik olamaz, der Descartes.

Descartes, zihin dışında bulunan “şeyler” için duyuşsal maddi nitelikler verir. Nesne olarak nitelenen bu “şeyler”, töz, zaman, sıra, sayı gibi genel kavramlar yanında, bunları birbirlerinden ayırmaya yarayan özel kavramlar da vardır, hiç kuşkusuz. Filozof, nesnelerle ilgili varlık alanını maddi, düşüncelerle ilgili varlık alanını da tinsel olarak kabul eder. Zekâ, bilme, irade gibi tinsel nitelikler “düşünen töze” aitken, nicelik, uzunluk, enlilik, mekân, şekil ve hareket ise maddi olana yani cisme aittir. Ne salt ruha ne de salt bedene ait olmayıp, ikisi arasındaki birlikle ilgili olanlar ise, “yemek, içmek gibi istekler, kızgınlık, neşe ve aşk, coşkular gibi salt düşünceden gelmeyen ruh, üzüntü ve aşırı istekleri, acı, gıdıklanma, ışıık, renk, ses, koku, tat, ısı, sertlik duyumlarıyla ancak dokunma duyuşuna düşen tüm özelliklerin hepsi bu türdendir.”⁷⁴

Descartes'ın, nesneye ilişkin olan nitelikleri genel olarak bilmekle birlikte, mantıksal ilkelerin “gerçeklik” olarak anılması gerektiğine işaret ettiği görülmektedir. Bu ilkeler Descartes'ın felsefesinin önemli noktalarından biri olan **Doğuştan ideler (İdeae innatae) öğretisi ile de doğrudan ilgilidir**. Örneğin, yoktan bir şeyin yapılamayacağı, aynı şeyin aynı anda hem var hem yok olamayacağı, yapılmış olan bir şeyin yapılmamış olamayacağı, “düşünenin düşünürken var olmaktan geri kalamayacağı” gibi şeyler hakikat olarak nitelendirilir. Buralarda gözü körletecek hiçbir ön yargı da bulunmaz. Bu gerçekleri herkesin bilmesi gerekir ama kimilerinin yanlış kanıları ya da zihinlerini gerektiği gibi kullanmamaları nedeniyle kapalı kalır.⁷⁵

1. Maddî Cevher, Ruhî Cevher

Descartes'ın cevher/töz öğretisi, felsefe tarihinde, belki de örneği olmayan tek öğretilerdir. Tarihsel süreçte, her şeyin kendisinden çıktığı *tek tözden* söz edilirken, madde ile ruh arasındaki ilişkiyi açıklamada bir takım güçlüklerle karşılaşılır. Bu durum, özellikle de, insan türü gibi, ruh ve maddeyi birlikte taşıyan varlıklarda belirgin olarak ortaya çıkar. Hem maddi yönü hem de ruhu olan insanı oluşturan iki ayrı özelliğin tek kaynaktan

⁷⁴ A.g.e., s. 79-80.

⁷⁵ A.g.e., s. 81.

nasıl çıkmış olacağı bilinemiyordu. Descartes, bu güçlüğü aşmak için, tözü de niteliksel olarak türlere ayırdı. O, Tanrı'yı, sonsuz bir töz ve her şeyin asli nedeni olarak ayrı bir yere koydu. Diğer varlıkları da, birden fazla tözden türeterek güçlüğü aşmayı denedi. Böylece ruh için bir, madde için de başka bir töz olduğunu kabul ederek iki töz anlayışını geliştirdi. Bu kurgu, biri tartışma dışında bırakılan tanrısal töz, biri niteliği "düşünme" olan ruhî töz, sonuncusu da temel niteliği "uzam" ya da "yer kaplama" olan maddi töz olmak üzere tam üç tözün ortaya çıkması sonucunu getirdi. Sorunu çözmek şöyle dursun, daha da karmaşık bir yapıya dönüşen "cevher" ya da "töz" sorunu, Descartes'ın felsefesinin güçlüklerinden biri olarak felsefe tarihine geçti. Çünkü, tanımlı ve özü itibarıyla tözün tek ve her şeyin nedeni olması gerektiği hâkim olan görüştür. Aslına bakılırsa, Descartes'in cevher ya da töz kavramının asli anlamına itiraz etmediği görülmektedir. Bu konuyu ayrıntılarıyla ele aldığı *Felsefenin İlkeleri* adlı eserinde, "Töz nedir? Bu aynı anlamda Tanrı ile yaratıklarına verilen bir ad değildir." demek suretiyle, cevherin klasik anlamında Tanrı'dan başka herhangi bir nesne ya da tinsel gerçekliğe verilemeyeceğini biliyor ve kabul ediyor, Descartes. O, cevheri, varlığın *maddî* ve *ruhî* iki ayrı türünün kaynağı olmak bakımından ele alarak, o zamana kadar çözülememiş olan bir sorunu çözmek için bir çıkış yolu aramaktadır. Ruh ile madde tamamen ayrı nitelikte oldukları için onlara bir köken arama çabasına girmekte ve bu iki varlık türüne "tözsel" nitelik yükleyerek, "kendinden başka hiçbir şeye muhtaç olmamak" özelliğini bu iki türe vermeksizin "görelî" ve "sınırlı" bir töz düşüncesi geliştirmektedir. Hem maddenin hem de ruhun var olmak için Tanrı'ya muhtaç oldukları konusunda, Descartes'in düşüncesi açıktır.⁷⁶ Descartes, daha sonra Spinoza'da göreceğimiz, Tanrı ile onun sıfatlarının ayrıldığı, bir tanrısal nitelik ya da modu da töz olarak adlandırmaktadır. Çünkü Descartes, bu görelî tözler için "yaratılmış tözler" ifadesini kullanmaktadır.⁷⁷ Hem bu açıklamadan hem de aşağıdaki alıntılardan, Descartes'in cevhere ayrı bir anlam yüklediği ve onu türlere ayırdığı anlaşılmaktadır. "Her tözün temel bir özniteliği (*attribu-*

⁷⁶ Bkz. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s 81-82.

⁷⁷ *A.g.e.*, s. 82.

tum) vardır; ruhunki düşünce (la penseé; cogitatio), cisminki de uzamdır (l'etendue; extensio)." "Ruhun özü düşünmektir ve gerçekten bedenden ayrılır; tahayyül etmek ve duymak güçleri ruha aittir. Yer değiştirmek, başka başka durumlarda bulunmak, vesaire, asla ona ait değil, vücuda aittir. Bizden dışarıda ve bizde duyulur şeylerin fikirlerini meydana getirebilen bir cevher vardır. Bu cevher maddidir. Böylece cisimler vardır."⁷⁸

*"Tabiatın bize öğrettiği her şeyde bir hakikat vardır. O halde onun acı, açlık, susuzluk vb. üzerine bize öğrettiğinde bir hakikat vardır. Bu duyumlarla o bize ruhla beden sıkı bir birleşmesini öğretir."*⁷⁹

Ruh ve cisim hakkında açık ve seçik bilgiye ancak onların bu ana niteliklerini irdeleyebilmekle ulaşabileceğimizi belirten Descartes, asıl töz olan Tanrı için açık ve seçik bir fikir edinilebileceğini ama bu açık ve seçik bilgi edinmenin, "onda olan her şeyi gösterdiği" anlamına gelmeyeceğini, ona "usumuzun uydurması bir şey karıştırmayalım" diye de uyarıda bulunduğunu belirtmekte yarar vardır.⁸⁰

Ruh ile cisim arasında derin ayrılık olması nedeniyle bu ikili arasında bir benzerlik dahi yoktur. Cisim dediğimiz şeyin yer kaplamaması düşünülemeyeceği gibi, ruhun da yer kaplama cinsinden bir nitelikte bağdaştırılması söz konusu değildir. "Duyum, cismin ruha bir etkisi, iradi hareket, ruhun cisme bir etkisi gibi görünüyorsa da, bu etki ancak görünüşten ibarettir; çünkü sıfatları birbirine karşıt olan cevherler arasında fiziksel etki bulunamaz. İnsan bir birleşim, ruhla beden meydana getirdiği bir bütündür. Ruh, duyulur fikirleri (les idées sensibles), onlara karşılık olan duyumlar münasebetiyle, kendi kendinden alır; beden de ruhun iradeleri vesilesiyle hareket eden bir otomattır. Cismin kendine özgü, ruhun da kendine özgü kanunları vardır; cisim zorunluluğa tabidir, ruh özgürdür; o cisme bağlı olmayıp onun yok olmasından sonra da yaşamakta devam eder."⁸¹

Ruhla beden arasındaki bu karşıtlığa rağmen, Descartes'ın bu ikisi arasındaki ilişkinin varlığını inkâr edemediği de bir

⁷⁸ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, 234.

⁷⁹ *A.g.e.*, s. 234.

⁸⁰ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 83.

⁸¹ Weber, *a.g.e.*, s. 220.

gerçek. İnsanda var olmak zorunda olan bu iki ayrı tözün, bey-
nin “tek olan” “tek birimi” “kozalaksı bez”de buluşarak bir işbir-
liğine gideceklerini söylemektedir. Ancak, buradaki birliktelik,
yalnızca bir etkileşim ve işbirliğidir. “Yürüyen, beslenen, nefes
alan cisimdir; zevk duyan, ıstırap çeken, arzu eden, acıkan ve
susayan, seven, uman, korkan, ses, ışık, koku, lezzet, direniş
fikirlerini algılayan; uyanık duran, rüya gören ve bayılan ise
ruhtur.”⁸²

Descartes, duyular ve şeylere ilişkin yargımız iki türlü olur;
biriyle yanlış düşeriz, ötekiyle yanlıştan kurtuluruz der. Yanlış
düşmemizin ilk ve en önemli sebebi, çocukluğumuzda edin-
diğimiz önyargılardır. İnsan, çocukluk çağında ruhunun bedene
bağlı bulunduğunu, ruhun ancak bedende duyular oluş-
turan şeylerle ilgilendiğini ve bu duyuların bedenden kaynak-
lanan kimi işlemler sonucunda tat, koku, ses, sıcak, soğuk, ışık,
renk vb. olarak edindiğini bilir. Aynı şekilde, insanlar da bir
yıldızın büyüklüğünü gördüğü kadar sandığı gibi, nitelikleri
kendi dışındaki nesnelere yükler. Oysa bir gökbilimcinin verdi-
ği bilgiyle yıldızlarla ilgili yargımızın ne kadar yanlış olduğunu,
bilgisini edindiğimiz bir nesnenin artık bize zarar veremeyece-
ğini, hatta yararlı hale getirilebileceğini öğrenince, ikinci nite-
likler denilen ve yukarıda bazıları sayılan niteliklerin nesnelere
ait olmadıklarını öğreniriz. Dikkatsizlik, özensizlik, zihin tem-
belliği ve düşüncelerimizi tam olarak karşılamayan sözcüklerle
kendimizi ifade etmemiz nedeniyle yanlışlara düşeriz, diyor
Descartes, bundan kurtulmanın yollarını da gösteriyor. İyi fel-
sefe yapmak için yapılması gerekenler özetle şunlardır: Önce-
likle önyargılarımızdan kurtulmalıyız; eskiden doğruluğuna
inandığımız tüm düşünce ve kanıları yeniden gözden geçirince-
ye kadar yanlış olduğuna hükmetmeliyiz. Kavramlarımızı yeni-
den irdeleyerek, açık ve seçik olarak kavradıklarımızı doğru
kabul etmeliyiz. Böylece “düşünen” bir varlık olduğumuzu, son-
ra da varlığımızı kendine borçlu olduğumuz bir Tanrı bulundu-
ğunu öğreniriz. Tanrı ile birlikte varlığa gelen nesneleri onların
niteliklerini ve duyuları öğreneceğiz. “Bu şeyleri bir sıra için-
de inceleyerek öğrendiklerimizi, onları bu biçimde gözden ge-
çirmeden önce düşündüklerimizle karşılaştırarak, bilebildiği-

⁸² Weber, *a.g.e.*, 221.

miz tüm şeyler üzerine açık ve seçik kavramlar edinmeye çalışacağız.”⁸³

Cisimler dünyasına gelince; Descartes, “şeylerin” asıl niteliklerinin yer kaplama olduğunu söylüyor. Cismin özünü, sertlik, ağırlık, renk vs. değil yalnız uzam oluşturur.

i. Kozmolojisi

Önemli Descartes uzmanlarından olan Charles Adam, Platon’un “felsefesinin eşiğinde” “Geometri bilmeyen giremez” yazıyordu; Descartes’inkinde de “matematik ve fizik bilmeyen giremez” yazsa yeridir derken, filozofun, metafiziğe dayalı sisteminin ikinci temelini bu bilimlerin aldığına işaret eder.⁸⁴

Descartes’ın şaşırtıcı bir biçimde, teolojik bir determinizmden yana olduğu Metot Üzerine Konuşma adlı eserinin beşinci bölümünde yer alan şu satırlardan anlaşılmaktadır: “...Felsefedele incelenen gelen belli başlı bütün güçlükler üzerinde kendimi tatmin etmek imkânını bulmakla kalmadım, fakat bazı yasalar da buldum. Bunlar, *Tanrı’nın doğaya o şekilde yerleştirdiği ve kavramlarını ruhlarımıza o türlü işlediği yasalardır ki, üzerlerinde biraz düşündükten sonra, onların dünyada var olan, ya da meydana gelen her şeyde aynen görüleceğinden asla şüphe edemeyiz.*”⁸⁵

Descartes’ın evren tablosunun da, onun metafiziği ile yakından ilgili olduğu söylenebilir. Çoğu yorumlarda, onun mekanik bir evren anlayışına sahip olduğu yazılıp, çizilir. Ancak, bu mekanizmi savunurken çok dikkatli olunması gerekir. Descartes’ın maddi dünyanın kimi yasalarından söz ettiği doğrudur; nitekim yukarıda geçen satırlarda bu konudaki görüşleri aktarılmıştı. Yer kaplamanın cismin özünü oluşturduğunu söyleyen Descartes’e göre cismin ayrılmaz bir özelliği de onun hareket etmesidir. Ancak, bu hareketin atomcuların savunduğu gibi kendiliğinden olmadığı, bir ilk hareket ettiricinin var olduğu, bunun da Tanrı olduğu yolunda, Descartes’ın uyarısı gözden kaçmamaktadır, şöyle ki: “*İlk nedenin Tanrı’dan başka bir şey olmadığı açıktır sanırım. Tanrı, büyük gücüyle özdeği, hareket ve durgunlukla birlikte yaratırken, evrene koyduğu aynı hareket ve dur-*

⁸³ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 96-99.

⁸⁴ Adam, *a.g.e.*, s. 134.

⁸⁵ Descartes, *MÜK*, s. 40.

gunluğu saklar.”⁸⁶

Atomcuların boş mekânını da kabul etmeyen Descartes, Felsefenin İlkeleri adlı eserinin cisimler ve onların hareketlerini anlattığı ikinci bölümünde özetle şu görüşleri savunur: Cismin özünü, sertlik, ağırlık, renk vs. değil, yalnız uzam oluşturur. “Cisimli töz uzam olmaksızın açıkça anlaşılabilir; boşluk yoktur; bölünmez ne bir atom ne de küçük bir cisim var olabilir; Dünyanın uzamı sınırsızdır; yer gök aynı özdekten oluşmuştur; dolayısıyla birçok dünya var olamaz. Hareket için, durgunluğa gerekli olandan daha fazla etki gerekli değildir. Hareket gerçek anlamıyla, harekette olduğu söylenen cisme dokunan cisimlerle ilgilidir. *Her şey, başka bir şey onu değiştirmedeği sürece, bulunduğu durumda kalır. Bu doğanın birinci yasasıdır. Doğanın ikinci yasası şudur: Harekette olan her cisim, hareketine doğru bir çizgi doğrultusunda devam etmeye çalışır. Doğayı üçüncü yasası şudur: Harekette olan bir cisim, kendinden daha güçlü bir şeye rastlarsa, hareketinden bir şey yitirmez, ancak harekete geçirebileceği kendinden daha zayıf bir cisimle karşılaşarsa, ona verdiği kadar kendi hareketinden yitirir.”⁸⁷*

j. Tanrı Kanıtları

Descartes, modern felsefedeki bazı filozofların aksine, ortaçağın kimi filozoflarıyla birleşerek, Tanrı’nın kanıtlanabileceğini öne sürer. Mesela, insanın doğuştan “sonsuz bir varlık düşüncesine” sahip olması, Descartes’a göre Tanrı’nın varlığının birinci kanıtıdır. Maddi şeylerin varlığı ve onların “uzunluk, enlilik ve derinlik ve uzamı üzerine” açık ve seçik fikirlerimiz, sayılar, şekiller ve hareketlere dair de açık bilgilerimiz vardır. Bazı **doğuştan fikirlerimiz** de vardır ki bunlar bize asla duyular yoluyla gelmez ve **zorunlu olarak** doğrudurlar. Buradan, bir Tanrı’nın var olduğu zorunlu olarak çıkar; bunun tersini savunmak sadece bir safsata (sophisme)dır.⁸⁸ Filozofun bir diğer argümanı da, Aziz Anselmus’un kullandığı ontolojik kanıttır. Bu kanıtta da Descartes’ın kullandığı akıl yürütme kısaca

⁸⁶ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 125.

⁸⁷ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 105 vd.

⁸⁸ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 219. Burada, Tanrı’nın ve ona bağlı olarak maddi şeylerin kesinliğinin kanıtlanmasına dair akıl yürütmeler var.

şöyledir: Nasıl bir üçgen düşüncesinden açılarının toplamının iki dik açıya eşit olduğu vargısını çıkarıyorsak; Tanrı'nın var oluşunu da bu kavramın özünden çıkarabiliriz.⁸⁹ Çünkü, Tanrı kavramı ile kastedilen “eksiksiz”, pekin bir varlıktır. Var olmaması düşünülmemeyen, var olmaması düşünülmesi durumunda yetkin olmayan Tanrı, zorunlu olarak vardır. Descartes'ın “asıl tözü” tanımlarken kullandığı ifadelerle de Tanrı'nın zorunlu ve yetkin varlık olarak tanıtıldığını unutmamak gerekir. Tanrı'nın varlığı ve doğruluğu bizim bilgimizin garantisi olarak görülür. Çünkü Tanrı'nın bizi aldatmayacağı artık bilinmektedir.⁹⁰

k. Ahlak Anlayışı ve İrade Özgürlüğü

Doğa felsefesinde kısmen teolojik ama daha çok mekanizmi ve determinizmi savunan Descartes, ahlakta ise irade özgürlüğünü savunur. Sınırlı ve sonlu bir varlık olan insanın yanılması doğal bir durumdur, ama insan aklını gerektiği gibi kullanırsa yanılmak söz konusu olmaz. Düşülecek hatalardan Tanrı'nın sorumlu tutulması yanlıştır. Bizde herhangi bir eksiklik olması, Tanrının varlığı konusunda şüpheyi düşmemizi gerektirmez. Tanrı'nın mükemmelliğini bütün ayrıntıları ile bilmek ve onun inceliklerine nüfuz edebilmek bizim açımızdan olanaksızdır. Eksiklik olarak gördüklerimize değil, bütüne bakmak gerekir. İnsanın anlama yetisi (müdrıke) tek başına çalışsa hata meydana gelmeyecek; ancak o irade ile birlikte çalıştığı için, iradenin yanlış yönlendirmesi nedeniyle hata meydana gelmektedir. Descartes'a göre, **özgür irade** insanın en önemli özelliklerinden biridir. Anlama yetisi de irade de tek başına hatanın nedeni olamaz; hata konusunda Tanrı'yı da bize yardım etmediği için (graita) suçlayamayız. Burada ahlaki anlamda kusurlu olan, iradesini yanlış kullanması nedeniyle kişinin kendisidir.⁹¹ Ahlak öğretisinde bu özgür irade anlayışı ile birlikte, Descartes'ın

⁸⁹ Descartes, *MÜK*, IV. Konuşma; *Felsefenin İlkeleri*, s. 60.

⁹⁰ Hem doğuştan idelerin hem ruha ait bilgilerin hem de dış dünyaya ait bilgilerin gerçek olduğunu, yanılmanın zihnin yanlış yönlendirilmesinden ve iradeyi yanlış yönde kullanmaktan ileri geldiğini belirten Descartes, Tanrı'nın asla bizi yanıltmayacağını kanıtlandığını, böylece kesin ve doğru bilgiyi mümkün gördüğünü Meditasyonların beşincisinde ayrıntılı olarak açıklamaktadır. Bkz, Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 201.

⁹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 201-202.

stoik bir ahlak anlayışının etkisi altında kaldığına dair değerlendirmeler vardır.

Descartes'ın erdem anlayışına ilişkin bir fikir vermesi için, Prenses Elisabeth'e yazdığı mektuptan yararlanabiliriz, şunları yazıyor filozof: *"...Ancak, yalnızca iyiliğin bilgisi dışında hiçbir şeyden gelmeyecek ölçüde katkısız ve eksiksiz olan erdemlerin tümü aynı içeriktedir ve onları yalnızca bilgelik adı altında toplayabiliriz. Aklını her zaman gücü yettiği ölçüde iyi kullanabilen ve tüm işlerinde en iyi olduğuna inandığı şeyi yapmak için sağlam ve durağan bir istence sahip olan bir kimse, doğasının elverdiği oranda, gerçekten 'bilgedir' ve yalnızca bundan dolayı doğru, yürekli ve ölçülü olduğu yanla diğer tüm erdemlere sahiptir."*⁹²

*"Her insan elinden geldiği kadar başkasının iyiliğine çalışmak zorundadır, kimseye yararlı olmamak asıl hiçbir şeye yaramamaktır."*⁹³

3. Blaise Pascal (1623-1662)

Matematikçi, fizikçi, mistik düşünür, Blaise Pascal, 1623 yılında Montferrant/Fransa'da doğdu. Ona iyi bir eğitim aldirmek amacıyla babası Paris'e taşındı. Daha küçük yaşlarından itibaren bir deha olduğunu kanıtlayan Pascal, 12 yaşında iken geometrik şekiller üzerinde çalışmalar yaptı. On altı yaşındayken konik kesitler üzerine bir kitap yazdı. Geçirdiği bir gençlik buhranı sonrası doğa bilimlerinden vazgeçerek, kendini dini, mistik çalışmalara verdi. Başlangıçta Descartes etkisiyle matematik fizik yolunda ilerleyen Pascal, materyalizme zemin hazırlayan, iman karşıtlığına neden olabilecek unsurlar içerdiği gerekçesiyle Descartes sistemine karşıt bir tavır içerisine girdi. Bir yandan da Cizvitlerin dini dünyevileştirme çabalarıyla da mücadele etti. Pascal amansız bir hastalık sonucu, 1669 yılında henüz 39 yaşında iken Paris'te öldü. Sağlığında hiçbir eseri yayınlanmayan Pascal, matematikçiliği ve fideizmi ile ünlenmiş bir düşünürdür. Bir hesap makinesi de icat eten filozof, **bir üçgenin, iç açılar toplamının iki dik açiya eşit olduğunu** da keşfetmiştir.

⁹² Bkz. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 28.

⁹³ Charles Adam'ın değerlendirmesi, s. 140.

Sert bir akıl eleştirisine giren Pascal, aklın önemli bir yeti olmakla birlikte, insanın sorunlarını çözemeyeceğini öne sürer. Pascal, insanın manevi ve içsel sorunlarını ne matematik ne de akıl çözebilir der. Pascal'ın *Düşünceler*'inden alınan şu parçalar, onun derin düşünceleri hakkında bir fikir verecektir.

"İmansız insan ne gerçek iyiyi bilebilir, ne de adaleti." "Bütün insanlar mutluluğu arıyor. Bunun hiçbir istisnası yok. Kullanılan araçlar farklı olmakla beraber, herkes bu amaca ulaşmak için çalışıyor. Kimilerinin savaşa gidip, kimilerinin gitmemesinin ardında da iki farklı şekilde yorumlanan arzu var. İrade, mutlu olma hedefini hariçte tutarak tek bir adım bile atmıyor, en ufak hareketini dahi ancak bu hedefe varmak için yapıyor. Kendini asarak intihar edenlere varıncaya kadar, bütün insanların bütün fiillerinin ardındaki saik bu: Mutluluk. Fakat, çok uzun yıllardan beri, herkesin durmaksızın elde etmeye çalıştığı bu hedefe iman olmadan varan hiç kimse yoktur. Her zaman ve her yerde, her yaşta insan şikâyet halindedir."⁹⁴

"Sonsuz bir sayının var olduğu doğrudur, fakat biz onun ne olduğunu bilemeyiz; çift mi tek mi olduğunu bilemememiz onun olmadığı anlamına gelmez." Ya çifttir ya da tektir ama mutlaka varlığa sahiptir. Tanrı konusu da aynen böyledir; yani, Tanrı'nın mahiyetini bilmeden onun var olduğunu bilmek mümkündür.⁹⁵ "Sonlu olanın varlığını ve mahiyetini biliyoruz, çünkü kendimiz sonluyuz ve mekân düzleminde bir yer kaplıyoruz. Sonsuz olanın mahiyetini bilmeksizin varlığını biliyoruz, çünkü onun da bir uzanımı vardır; fakat bu, bizim bildiğimiz hiçbir sınıra benzemez. Fakat Allah'ın ne varoluşunu bilebiliriz ne de mahiyetini; çünkü O'nun ne bir uzanımı vardır, ne bir sınırı. O'nun varlığını ancak imanla biliyoruz..."⁹⁶

Pascal'ın ünlü "**bahse girme argümanı**" ya da "**kumarbaz argümanı**", Tanrı'nın varlığını ispatlama yolunda aklın yetkin-sizliğini ortaya koyarken, bilinemezci (agnostik) bir tavrın olanaksızlığına da işaret eder. Tanrı ya vardır ya yoktur; biz acaba hangi görüşü tercih edebiliriz? Hangi görüşü tercih edersek edelim, sonucun ne olduğu konusunda bir fikrimiz olamayacağı

⁹⁴ Blaise Pascal, *Düşünceler*, çev. Metin Karabaşoğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1998, s. 65.

⁹⁵ Pascal, *Düşünceler*, s. 109.

⁹⁶ A.g.e., s. 110.

için, her iki halde de hata mı yaptık yoksa doğru mu yaptık, o da belli değildir. Sonuç konusunda en ufak bir iz olmadığına göre, en iyi yol bahse girmemektir, diyor Pascal. Ama eğer girmek zorundaysanız ve içlerinden bir şıkkı seçmekten başka çare yoksa, Tanrı'nın varlığı ile ilgili tarafı seçmek en iyisidir. Tanrı'nın varlığı şıkkını seçtiğiniz takdirde ne kazanıp ne kaybedeceğinizi tartalım. Bu şıkkı seçerek bahsi kazanmış olursanız, her şeyi kazanmış olacaksınız. Kaybetmiş olursanız, hiçbir şey kaybetmiş olmayacaksınız. O halde hiç tereddüt etmeyin; Tanrı'nın varlığı lehine bahse girin. Çünkü kazanacağınızdan emin değilseniz, zararı en aza indirmek hedefiniz olmalıdır. Tanrı'nın varlığını kabul etmeyi seçerseniz ve bu bahsi kaybederseniz, bazı dünyevi zevklerden başka kaybedeceğiniz şey olmayacak; ama tersi olursa, bütün bir manevi ve uhrevi hayatı kaybetmiş olacaksınız. Şüpheyi hiç gerek yok, her şeyi vermelisiniz, işte bu bakımdan, oynamaya yükümlü olduğunuz bu hayat oyununda, şu sonlu hayatınızı sonsuz bir hayatı kazanmak için riske atmak yerine, sonu hiçliğe varan diğer şıkkı tercih ediyorsanız, akıldan istifa etmeniz gerekir. Bu yüzden argümanımız, kazanma ve kaybetme şansının eşit olduğu, ve kazanılacak olan sonsuz bir ödülün var olduğu bir oyunda, bahisler sonlu olduğunda, sonsuz bir ağırlık taşır. Bu kesin ve inandırıcı bir ispat yoludur; insanlar Allah'ın varlığını kabul edip, ona göre yaşama gereğini, ancak bu şekilde anlayabilirler...

Klasik bir filozof olmaktan çok bir "gönül adamı" olan Pascal, ünlü matematikçi Pierre Permat'nın kendisini ziyaret etmesini önermesi üzerine, "Geometri bence zekânın en yüksek faaliyetidir; fakat aynı zamanda bana göre o kadar lüzumsuz bir şeydir ki, yalnız geometri ile uğraşan bir insanla usta bir işçi arasında az fark buluyorum..." diyerek kendini manevi çalışmalara verdiğini, onun dışındaki şeylerin "boş" olduğunu ima ederek cevap vermiştir.⁹⁷

4. Baruch Spinoza (1632-1677)

Baruch (Benedictus) Spinoza, on altıncı yüzyılın sonlarına

⁹⁷ Bkz. Jacques Chevalier, *Pascal*, çev. Mehmet Toprak, Milli Eğitim Bakanlığı Yayinevi, İstanbul, 1961, s. 124.

doğru, Portekiz'den Amsterdam'a göç eden Yahudi bir ailenin çocuğu olarak, 1632 yılında Amsterdam'da doğdu. Spinoza, Amsterdam Yahudi topluluğu içinde, Yahudi geleneklerine göre yetiştirildi. Doğal dili olan İspanyolca ve İbranice dışında, Portekizce, Latince, Yunanca, Fransızca, İtalyanca ve Hollandaca bilmekteydi. Ünlü Yahudi filozof Moses Maimonides ve başka Yahudi filozofların yazılarını inceledi. Eski Ahit ve Talmud'u okudu. Babası haham olmasını istediği için başta teoloji okudu; ancak, Spinoza, kendisini tatmin etmeyen bu eğitimden sonra felsefeye yöneldi. Erken yaşlarda aldığı bu eğitime rağmen geleneksel Yahudi öğretisini kabul edemeyeceğini anlayarak, daha yirmi dört yaşlarında iken dinsel anlamda dışlandı ve Yahudi topluluğundan atıldı. Savunduğu fikirler nedeniyle, Havra tarafından Yahudilikten dışlanan filozof önce Rhynsburg'a, oradan Vorburg'a ve son olarak da La Haye'e gitti. Özgürlüğüne düşkün olan Spinoza, geçimini sağlamak için optik işiyle uğraştı. 1660 yılında Leyden yakınlarında bir eve yerleşti. Bu arada, İngiltere'de The Royal Society'nin sekreteri olan Henry Oldenburg ile mektuplaşmaya başladı. 1663 yılında Lahey'e taşındı. Leibniz, 1676 yılında Lahey'de Spinoza'yı ziyaret etti. Kendisine Heidelberg'de felsefe profesörlüğü teklif edilmesine rağmen bunu kabul etmedi ve sakin yaşamını sürdürdü. 1677 yılında 45 yaşında iken, değişik sıkıntılara maruz bırakıldığı La Haye'de, veremden öldü.⁹⁸

Eserleri: Yaşadığı dönemde, Spinoza'nın yalnızca iki eseri yayınlandı; bunlardan biri yazarın açık ismiyle, biri de isimsiz olarak yayınlandı. Açık ismiyle yayınlanan, Descartes'ın, *Felsefenin İlkeleri* adlı eserinden bazı parçaları "Geometrik biçimde" açıklaması; isimsiz olarak yayınlanan ise *Teolojik Politik İnceleme* (*Tractatus Theologico Politicus*) adlı eserdir. Ölümünden sonra, başyapıtı olan *Geometrik Düzene Göre Kanıtlamalı Ahlak Bilimi* (*Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*); *Politik İnceleme* (*Tractatus Politicus*); *Tanrı, İnsan ve İyiliği Üzerine Kısa İnceleme* (*Tractatus Brevis de Deo et Homine Ejusque Felicitate*) adlı eserlerin tamamı toplu olarak yayınlanmıştır.⁹⁹

⁹⁸ Copleston, *Felsefe Tarihi, Spinoza*, çev. Aziz Yardımlı, İdea yayınevi, İstanbul, 1996, s. 7-8.

⁹⁹ Copleston, *a.g.e.*, s. 8.

On yedi ve on sekizinci yüzyıl Kıta Avrupa'sı rasyonalizminin Descartes ve Leibniz ile birlikte, üç önemli filozofundan biri olan Spinoza'nın felsefesi, klasik anlamda tam bir rasyonalizmdir. Descartes'ın tümdengelimle dayalı metafiziğinin bir başka versiyonu olan Spinoza felsefesi, Descartes'ın felsefesinde ortaya çıkan Töz sorununu çözüme kavuşturmada önemli bir rol oynamıştır. Bu önemli özelliği yanında, epistemolojisi, Tanrı ve evren anlayışını içerisine alan ontolojisi, doğal ve ahlaki determinizmi ve siyaset felsefesindeki görüşleriyle tam bir sistem filozofu olan Spinoza da, Descartes gibi, geometrik metodu felsefesinin merkezine yerleştirmiştir. Az önce de değinildiği gibi, tümdengelim metodunun simgesi olan Eucleides geometrisi, onun sisteminin özüdür. O, insan aklının teoremler ve mantıksal çıkarımlarla hakikate ulaşabileceğine kesin olarak inanmıştı. Tanrı kanıtlarında Descartes'ı bile geride bırakan, geometrik yöntemi uygulamada gösterdiği başarı bunu kanıtlamaktadır. O, Tanrı ve doğa konusunda ortaya koyduğu monizmi ve panteizmi ile Pythagoras ve Parmenides, felsefeyi bir matematiksel analiz sayan anlayışıyla Pythagoras, Platon ve Descartes, töz konusunda tanım ve tözün niteliği anlayışıyla Aristoteles, ahlak felsefesinde Stoacılarla benzerlik ve bağlantıları bulunan tam bir "köprü" filozoftur, denilse abartı olmaz. Descartes'tan sonra, Avrupa felsefesinin en büyük iki metafizikçisi olarak Spinoza ve Leibniz anılır. Dekartçılıklarıyla da tanınan bu iki filozofun metafizik anlamda Descartes'ı geçtikleri; her iki filozofun da, Alman felsefesinde Kant ve Hegel'i; Ernst Haeckel ve Karl Moleschott gibi maddeci monistleri etkiledikleri de belirtilmektedir.¹⁰⁰

Spinoza'nın, Kartezyen felsefeyle ilgisinin anlaşılması çok önemlidir. Satır aralarında da değinildiği gibi, Spinoza, Descartes'ın felsefesinden çok etkilenmiştir. En başta, Descartes'ın çok önem verdiği metot düşüncesi Spinoza'yı çok etkilemiştir. O, felsefi terminolojisini oluşturmada, Tanrı ve sıfatlar (attributum) konusunda Descartes felsefesinden çok yararlanmıştır. Descartes'ın, felsefeyi, mutlak hakikati değil de, bunun gerçek failini bulma çabası olarak görmesi, Spinoza'nın da benimsediği

¹⁰⁰ Bkz. Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1965, içerisinde; Fransızcaya çeviren Charles Appuhn'un önsözü ve Ülken'in yorumları, s. III. Bu çeviri *Etika* olarak anılacaktır.

bir tutum olmuştur. Zihin-beden ilişkisi, Tanrı'nın varlığını kanıtlamada ontolojik kanıtı başvurusu gibi yanları da onun Kartezyen felsefe ile sıkı ilgisini ortaya koyan başka yönleri olarak değerlendirilebilir. Bu paralelliklerle birlikte onu Dekartçılıktan ayıran çok önemli özelliklerinden de söz etmek gerekir. Her şeyden önce, Spinoza'da Kartezyen düalizmden eser bulunmaz, tam tersine, o monizmi ile öne çıkar. Gerçi Descartes'ın töz kavramını tanımlarken, gerçek anlamda tözün Tanrıyı imlediğini, sınırlı ve ikincil önemde tözler olarak ruh ve bedeni adlandırdığını unutmamak gerekir. Spinoza'nın da, Descartes'ın "asıl töz" tanımından yararlanarak, töz anlayışında mutlak bir monizme gittiğine ilişkin yorumlar vardır. Dönemin Kartezyenleri karşı çıksa da, bu haklı yorumların temelinde, Spinoza felsefesinin Kartezyenizm'in yeni bir sunumu olduğu yolundaki kanaatin etkisi olduğu söylenmektedir.¹⁰¹ Spinoza üzerinde Descartes'ın dışında Yahudi geleneğinden gelen filozoflar ve **kabalist** geleneğin etkisi olduğu da yadsınamaz. Kimi yazarların, Spinoza'yı cesaretlendirecek bir Tanrı evren birliğini savunduğu yolunda bilgiler bulunduğu söylenmektedir. Ancak, hem Yahudilerle hem de Hristiyanlarla ters düşen Spinoza'nın, ne savunduğu panteizmi ne de olguculuğu bu inanç sistemleriyle uyumuyordu.

a. Varlık Felsefesi

Spinoza'nın başyapıtı olan *Ethica*, aynı zamanda, onun felsefe sisteminin esaslarını ve programını da sunar. Burada, tanımlar, açıklamalar, aksiyomlar ve önermeler verilerek bir kanıtlama yöntemi izlenir ve bu tümdengelim yöntemi ile "ispatlar" yapılarak çeşitli sonuçlara ulaşılır. Varılan bu sonuçlara bakarak Spinoza'nın varlık felsefesi de ahlak felsefesi de ana hatlarıyla öğrenilmiş olur.

Birinci bölüm, Tanrı, Cevher, Sıfat ve Tavır (Mod) gibi temel kavramların tanımlarıyla başlar. Tanımlardan ilki Tanrı ile ilgilidir. **Kendisinin Nedeni** (Causam sui): "*Kendisinin nedeni derken, özü varoluşunu gerektiren şeyi kastediyorum; yani var olmadığı takdirde doğasını kavrayamayacağım şeyi*" der Spinoza. Bu tanımdan sonra, Spinoza da Descartes gibi tinsel olanla maddi olanı, bir başka deyişle "cisim" olanla "düşünce" olanı

¹⁰¹ Copleston, *Spinoza*, s. 10.

birbirinden ayırıyor. Her iki alanda da **sonlu** olanla **sonsuz** olan ayrımları yapılır. Kendi cinsinden bir şeyle sınırlanan için, **sonlu** denir; ama ne cisim düşünceyi ne de düşünce cismi sınırlayamaz, diyor, Spinoza. **Cevher (Töz):** *Kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranan şey, kavramı başka bir şeyin kavramından oluşturulmayan şey, olarak tanımlanır.* Spinoza, **Sıfat'ı**, *"aklımızın, tözün özünü kuran şey olarak anladığıdır"* diye tanımlanırken, **Tavır** ya da Mod derken, "tözün hallerini anlıyorum; yani başka şeyde olan ve hatta başka şey aracılığıyla kavranan şeyi", diye bir açıklama getirmektedir. Son olarak da, "**Tanrı** derken, mutlak anlamda sonsuz varlığı anlıyorum; başka deyişle her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret tözü" diyerek, Tanrı'yı tanımlar Spinoza.¹⁰²

Spinoza'nın yaptığı tanımlar, açıklamalar ve kullandığı aksiyomlar aracılığıyla belirli önermeler elde edilir. Tanımlara dayandırılan bu önermeler de bize onun Tanrı, cevher, sıfat ve tavır konusundaki nihai görüşlerini sunar. Bu yöntemle göre birinci bölümde elde edilen şu önermeler dikkat çekicidir: 1. "Töz doğası gereği, hallerinden öncedir." 2. "Farklı sıfatlara sahip iki tözün arasında hiçbir ortaklık yoktur." 3. "Aralarında hiçbir ortaklık olmayan şeyler birbirlerinin nedeni olamaz." 4. "Aynı nitelikte iki ya da daha fazla şey ya tözlerin sıfatlarının (attributorum) farklılığıyla ya da tözlerin hallerinin (affectio-num) farklılığıyla ayırt edilir." 5. "**Evrende aynı doğaya ya da aynı sıfata sahip iki ya da daha fazla töz olamaz.**" 6. "Tek töz olan töz başka bir töz tarafından meydana getirilemez." 7. "Var olmak tözün doğasına özgüdür." Yedinci önermenin kanıtlanmasına göre, töz başka bir şey tarafından meydana getirilemez; o halde töz kendi kendisinin nedeni olmak zorundadır. 8. "**Her töz zorunlu olarak sonsuzdur.**" Tek sıfata sahip ancak tek bir töz vardır; sonlu ya da sonsuz olarak da olsa töz var olmak zorundadır; ama töz sonlu olamaz, çünkü başka bir töz tarafından sınırlanmış olması gereği ortaya çıkar; bu durumda aynı durumda olan iki töz olurdu ve bu da saçma olurdu. **Bir başka neden de, eğer sınırlanmış olsaydı, bu töz için bir eksiklik olurdu. Bu önerme ve kanıtlamaların doğal sonucu olarak**

¹⁰² Benedictus De Spinoza, *Ethica, Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 33. Bu çeviri *Ethica* olarak anılacaktır.

Tözün, dolayısıyla da Tanrı'nın tek olduğu sonucu açıkça ortaya çıkıyor. Spinoza'nın, sonuçlandırıcı özelliğe sahip önermeleri devam etmektedir. Ancak, sekizinci önermeden sonra, Descartes'ın tözü ayırma düşüncesine karşı çıkış başlamaktadır. Spinoza Birinci bölümün on yedinci önermesinin kanıtlarında, Descartes'ı ima ederek, kimilerinin, "maddi tözün Tanrı tarafından yaratılmış olduğunu" öne sürmelerinin yanlışlığını vurgulayarak, sözlerini şöyle tamamlamaktadır: "Ben hiçbir tözün başka bir töz tarafından meydana getirilemeyeceğini ya da başka bir töz tarafından yaratılamayacağını kendimce yeterli şekilde kanıtlamış bulunuyorum."¹⁰³ **Spinoza, Descartes gibi maddi tözü ayrı bir töz olarak tanımaz; onu Tanrı'nın sonsuz sıfatlarından bir "sıfat" olarak tanır.**¹⁰⁴ Bu önermelerden sonra gerekçelerini de çeşitli tanım ve aksiyomlar aracılığıyla açıklamakta, beşinci önermede de geçtiği gibi, tözün doğası gereği tek olmak zorunda olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Önerme XIV, "Tanrı'dan başka cevher olamaz ve tasarlanamaz." Bundan da sonuç olarak şu çıkar: Tek bir Tanrı vardır; tek bir cevher vardır. Var olan her şey Tanrı'da vardır; Tanrı olmadan hiçbir şey var olamaz ve tasarlanamaz. Tanrı her şeyin *nedenidir* ama bu *yaratma olarak değil, bizzat var olanların özünde var olarak nedendir*. Tanrı'nın cisimsel olmadığını kabul eden Spinoza, Tanrı'nın hem cisimsel olmadığını hem de cisimsel olan varlıkları yarattığını öne sürmenin saçmalık olduğunu ileri sürmektedir. Bunu ileri sürenlerin de ya Tanrı'nın doğasını ya da yaratma sözcüğünün anlamını bilmediklerini öne sürüyor Spinoza.¹⁰⁵

Spinoza, Tanrı ile ilgili bölümün on altıncı önermesinde "Tanrı'nın tabiatının zorunluluğundan, sonsuz tavırlar halinde sonsuz şeyler, yani sonsuz bir aklın bütün tasarlayabileceği şeyler çıkmalıdır." demişti. Buna dayanarak, Tanrı'nın özü sonsuz olduğu için, ondan sonsuz şeylerin ve sonsuz tavırların çıkması gerekir, diyerek, hem tinsel (ruhi) şeylerin hem de maddi şeylerin Tanrı'nın özünden olduğunu kabul eder.¹⁰⁶

¹⁰³ Spinoza, *Ethica*, s. 67.

¹⁰⁴ *A.g.e.*, s. 69.

¹⁰⁵ *Etika*, s. 28.

¹⁰⁶ *A.g.e.*, s. 78.

b. Determinizm:

Birinci Bölüm, Önerme XXXII ve İkinci Bölüm, Önerme III¹⁰⁷

Spinoza'nın, bir evrene, diğeri de iradeye ilişkin olan "determinizmi" hakkında kısaca bilgi vermek gerekir. Spinoza, doğada olan her şeyin, "tanrısal doğa"nın zorunluluğu sonucunda belirlendiğini, hiçbir olasılığa yer olmaksızın var olmaya ve bir eylemde bulunmaya mecbur olduğunu belirtir. Ethica'nın Tanrı ile ilgili Birinci Bölüm'ün, XXIX. Önermesinin kanıtlamasını yaparken bunu ayrıntılı olarak açıklar ve öz olarak şu ifadeleri kullanır: "O halde, her şey tanrısal doğanın zorunluluğu sonucunda, sadece var olmaya değil, aynı zamanda şu ya da bu şekilde var olmaya ve bir eyleme belirlenmiştir; dolayısıyla hiçbir şey olası değildir."

Spinoza, irade için, "hür bir nedendir" ifadesini kabul etmez; ancak, "zorunlu bir neden" denilebileceğini kabul eder. Nedenler iradeyi zorunlu kılar; bu yüzden, "Tanrı eserlerini özgür irade ile meydana getirmez" der, Spinoza.¹⁰⁸ Ona göre, iradenin de, bütün öteki şeyler gibi, bir şey meydana getirmesi için bir nedene ihtiyacı vardır. Dolayısıyla, Tanrı özgür iradesi ile hareket ediyor sözünü kullanmak doğru değildir.¹⁰⁹ "Şeyler olduklarından başka ve başka düzende olamazlar."¹¹⁰

"Tanrı her şeyi bir irade hürlüğüyle ya da mutlak keyif ve hevesle değil, mutlak tabiatının yani sonsuz gücünün eseri olarak önceden gerektirmiştir."¹¹¹

Tanrı'nın neden olarak kabul edilmesi, onun dıştan bir neden olması değil, içkin bir neden olmasıdır. "Ona göre, elma nasıl kırmızı renginin nedeni, süt beyazın, tatlının, sıvının nedeni ise, öylece Tanrı da evrenin nedenidir. Yoksa baba çocuğun varlığının nedeni, güneşin sıcaklığın nedeni olduğu gibi değil." Tanrı âlemi ilk ve son defa yaratan değil, onunla birlikte var olan ve sürekli de var olacak olan, onunla eşdeğer olan bir varlıktır. Spinoza'nın, burada Bruno'nun da kullandığı **Natura Naturans** ve **Natura Naturata** ifadelerini kullandığı görülür.

¹⁰⁷ A.g.e., s. 54 ve 82.

¹⁰⁸ A.g.e., s. 55.

¹⁰⁹ A.g.e., s. 55.

¹¹⁰ A.g.e., s. 56.

¹¹¹ A.g.e., s. 63.

yor.¹¹² Tanrı ve evrenin birliğini gösteren **yaratıcı tabiat** (Naturam Naturantem) ile **yaratılan tabiat** (Naturam Naturatam) tanrı ile özdeş olmuş oluyor.¹¹³ Bu düşüncesinden dolayı Spinoza panteizmin önemli temsilcilerinden biri olarak adlandırılıyor.¹¹⁴ Spinoza'nın panteist mi, panenteist mi,¹¹⁵ yoksa ateist mi, olduğu yolunda yapılan tartışmalar hiçbir zaman bitmemiştir.

c. Sıfatlar Teorisi (Attributum'lar)

Bütün felsefesini Tanrı, onun bilgisi ve tavırlarına bağlayan Spinoza'nın, cevher teorisi kadar önemli olan bir "sıfatlar teorisi" vardır. Tanrı'nın hem maddi hem de tinsel evrenin nedeni olmasının, bu birbirine karşıt iki evrenin nasıl olup da tek bir cevherin "eseri" olduğu sorusunu da birlikte getireceği açıktır. Descartes bu güçlüğü sonlu ve derece bakımından sınırlı iki cevher kabul ederek çözmeye çalışmıştı. Spinoza'nın bu konuda farklı bir yol izlediği görülmektedir. Ona göre cevher tartışmasız olarak bir tanedir. Bu, yerine göre **Tanrı**, yerine göre **cevher**, yerine göre de **tabiat** olarak anılır. Biz, her şeyin için nedeni olan Tanrı'ya, ancak onun sıfatları sayesinde bilebiliriz. Böylece, Dekartçı düalizmin hem düşünen (tinsel) hem de yer kaplayan bir niteliğe sahip olan cevher anlayışıyla aşmış oluyor, Spinoza. Yani Tanrı hem düşünme hem de yer kaplama niteliklerini kendinde taşımaktadır. Ancak, bir bütün olarak bakıldığında, Spinoza'nın Tanrı anlayışında O'nun için bu niteliklerden yalnızca birini vermek; Tanrı Tinseldir ya da maddîdir demek doğru olmaz. Tanrı ikisidir, var olanın ta kendisidir, demek gerekir. Tanrı bütün gerçekliğin nedeni ve özü olarak kabul edildiğine göre, bu gerçeklik sayısı kadar da *sıfatı* olmak zorundadır. Spinoza, Descartes'ın ruh ve maddeyi ayrı töz olarak ele almasına karşı çıkmasına rağmen, kendisi bu iki şeyi Tek Cevher'in ya da Tanrı'nın sıfatları olarak tanır. Birbirlerine ne ka-

¹¹² Natura Naturans ve Natura Naturata ifadelerinin Avrupa'da İbn Rüşdçüler ve St. Thomas tarafından Bruno'dan önce kullanıldığına ilişkin bilgiler için bkz. Bayraktar, *a.g.m.*, s. 292-295. *Benzer bir açıklama, Bruno ile ilgili kısımda, Ernst Bloch tarafından da yapılmıştı, bkz. 90 numaralı dipnot.*

¹¹³ *Ethica*, s. 111.

¹¹⁴ Weber, *a.g.e.*, 230.

¹¹⁵ *Ethica*, s. 109.

dar uzak ve birbirlerinden ne kadar farklı iki varlık olursa olsunlar, bunlar tek başına ayrı ayrı cevher olarak adlandırılmazlar. Çünkü tek cevherin sıfatları olan bu iki şey varlıklarını kendilerine değil cevhere borçludurlar. O halde bunlar cevher tanımı içerisine giremezler. Tek bir cevhere birçok sıfat yüklemenin hiçbir sakıncası yoktur. Mutlak sonsuz bir varlık, ezeli ve ebedi özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret bir varlık olarak tanımlanmak zorundadır.¹¹⁶

Spinoza'nın sıfatlar teorisi içerisinde değindiği konulardan bir başkası da, **Zorunlu varlık, mümkün varlık** karşılaştırmasından Tanrı'nın varlığını zorunlu olarak çıkarmasıdır. O, bu konuda Tanrı'nın değil de mümkün varlıkların var olduğunu iddia etse saçma bir iddiada bulunmuş olur; varlığının olup olmaması bir çelişki içermeyen mümkün bir varlığın, ki bu her halükarda eksiktir, var olduğunu kabul edip, varlığı başkasına ihtiyaç duymayan *zorunlu bir varlığın olmadığını* iddia etmek saçmalıktır diyor. Ya hiçbir şey yok demek ya da *zorunlu olarak bir varlık vardır* demek lazımdır.¹¹⁷ Spinoza, bu kanıt *a posteriori* kanıt adını da verir; ama aynı yolla *a priori* olarak Tanrı kanıtlaması yapabileceğini de belirtir. "Çünkü var olabilmek bir imkânsa, açıkça görülecektir ki, bir şeyin doğasına ait gerçeklik arttıkça var olma imkânı da o oranda artacaktır; dolayısıyla mutlak anlamda Sonsuz Varlık, yani Tanrı, mutlak anlamda sonsuz var olma imkânını kendisinden aldığı için, mutlak anlamda vardır."¹¹⁸

Spinoza, tözün sıfatlara sahip olmasının onun bölünmesi anlamına gelmeyeceğini belirterek, "Mutlak anlamda sonsuz olan töz bölünemez" der.¹¹⁹

"Tanrısal doğanın zorunluluğundan sonsuz şekilde, sonsuz sayıda varlık (yani aklın sonsuz ufkuna dâhil olabilen her varlık) çıkmalıdır. Tanrı, aklın sonsuz ufkuna giren her varlığın, ilineksel değil özünden, mutlak, özgür ve içkin nedenidir.¹²⁰ Hiçbir dış etken söz konusu olmaksızın Tanrı, kendi doğasının gereği olarak, bütün varlıkların nedenidir. Bir üçgenin üç açısı-

¹¹⁶ *Ethica*, s. 50-51.

¹¹⁷ *A.g.e.*, s. 57.

¹¹⁸ *A.g.e.*, s. 57.

¹¹⁹ *Ethica* s. 63.

¹²⁰ *A.g.e.*, s. 79-80.

nın iki dik açıya eşit olduğunun üçgen ifadesinden çıktığı gibi, Tanrı ifadesinden, onun zorunlu varlık olduğu da varlıklarının zorunlu nedeni olduğu da çıkar.¹²¹

d. Tavırlar Teorisi (Moduslar)

Tanrı ya da cevherle başlayıp, sıfatlarla devam eden varlık anlayışının son halkasında **tavırlar**, özgün ifadesi ile “moduslar” vardır. Şimdi, tek cevherin sıfatları durumunda olan uzam ve düşünce tavırlara dönüşerek bütün evreni oluşturan varlıklara izafeten modusları meydana getirirler. **Uzam** değişerek **hareket** ve **durağanlığı** (sükûnet), “**düşünce**” de değişerek **zekâ** ve **iradeyi** meydana getirir. Böylece, cevherden başlayıp, sıfatlarla devam eden “**varlığın**” meydana gelişi tavırlar ya da affectionlarla sona erer. Sonsuz hareket sonlu cisimleri, sonsuz zekâ ve irade ise sonlu zekâları ve iradeleri doğurur. Spinoza’nın felsefesinde tek olan cevher, yani Tanrı, *ezelî, ebedî, kendi kendinin nedeni ve zorunlu bir varlık iken, **tavırlar**, mümkün, geçici ve rölatiftirler*. Cevherin olmaması düşünülemez, ama tavırların olması da olmaması da düşünülebilir; bunların olmamasını düşünmek bir çelişkiye götürmez. Aslında, Cevherin “bir”liği ve yalnızca onun ezeli ve ebedi olması konusunda Parmenides ve öğrencisi Zenon’la paralel bir görüşe sahip olduğu izlenimini veren Spinoza’nın, hareketin de cevher kadar ezeli bir “tavır” olduğunu kabul etmesiyle Herakleitos’a yaklaştığı da söylenmektedir.¹²² Spinoza’nın felsefesinde ortaya çıkan güçlüklerden bir tanesi, onun cisimsel olan duyumlarla, zihinsel olan algı arasındaki ilişkiyi açıklamakta ortaya çıkar. Bu iki olgunun birlikte meydana gelmesini Spinoza paralelizmle çözmeye çalışır. “Her zaman cisim ne ise ruh da odur ve iyi organize olmuş bir beyine zorunlu olarak iyi yapılmış bir ruh tekabül eder. Aynı kanunun sonucu olarak (ideal düzenle gerçek düzenin aynılığı), entelektüel gelişme fizik gelişmeye paraleldir.”¹²³

e. Siyaset, Hukuk, Din ve Ahlak Felsefesi

Metafiziği ile ünlenen Spinoza’nın, siyaset felsefesinde de

¹²¹ A.g.e., s. 84.

¹²² Weber, a.g.e., s. 234.

¹²³ Weber, a.g.e., s. 235.

önemli görüşler ortaya koymuş bir filozof olduğu rahatlıkla söylenebilir. Spinoza'nın, bütün felsefesinde metafiziğindeki bütünlüğü koruduğunu belirtmek gerekir. Onun, başyapıtı olan *Ethica* ve *Mektuplar*'ının dışında, müstakil iki de siyaset felsefesi eseri vardır. Bunlardan ilki *Teolojik, Politik İnceleme* (Tractatus Theologico-Politicus), ikincisi de bitirmeden öldüğü *Politik İnceleme* (Tractatus politicus)'dır. Birincisi (*TTP*), Spinoza'nın "Voorburgh'un ateist yahudisi" olarak anıldığı ve dışlandığı bir zaman diliminde yayınlanmış, çok büyük tepki görmüştür. Tepkileri önceden tahmin eden Spinoza, bu eseri yazmaya başlama gerekçesini anlattığı satırlarda, felsefi anlayışının ipuçlarını da vermektedir, şöyle diyor filozof: "Beni yazmaya iten sebepleri açıklayacağım." "Bu sebeplerin ilki; dinin doğal ve insani güçlerin çıldırtıcı korkusu ve kiliselerin çıkarıcı dogmatizmi nedeniyle batıl itikada dönüşerek, bozulmasıdır. Açık ya da gizli iç savaş (tabi anlaşmazlıklar despotizm tarafından ortadan kaldırılmadıkça) ile kitlelerin tutkularının iktidar sahipleri tarafından yönlendirilmesi de bundan kaynaklanır." Satırların devamında, "İtaatten başka amacı olmayan "vahyedilmiş bilgi" ile evrensel insan anlığının ulaşabileceği ve sadece Doğa ile ilgili olan -geçici olarak bilim ya da akıl diyebileceğimiz- "doğal bilgi"; bu iki tür bilginin hiçbir ortak noktası yoktur, bu bilgi türleri, kendi alanlarını en ufak bir çatışma olmaksızın işgal edebilirler." der. Bu bilgi ve dolayısıyla bilim sınıflamasından başka, birinci bilgi türü ile tolerans ve inanç özgürlüğü, ikincisi ile devletin güvenliği esas olmak üzere bireysel özgürlükler, kamusal yaşamın düzenlenmesi için özgürlükçü bir hukuk ortaya çıkacaktır. Bireyi ve toplumun mutluluğunu esas alan bu yönetimin demokratik, özgür bir cumhuriyet olması muhtemeldir. Yaşadığı dönemde, "Amsterdam Özgür Cumhuriyeti" gibi, "görece" özgür bir yönetimin iş başında olması, Spinoza'nın bu düşüncüyü savunmasında katkısı olmuştur denilebilir. Paradoksal bir biçimde, bu dönem, Spinoza'nın da mahkûm edildiği, mutlak monarşi yanlıları ve teologların etkisinin de büyük olduğu, "gerçek dinin" de felsefenin de tehdit altında olduğu bir dönemdir aynı zamanda.

Spinoza'nın siyaset ve hukuk anlayışında "özgürlük" anahtar kavramlardan biridir. Ona göre dini olanın da dünyevi olanın da tek amacı vardır; o da özgürlüktür. Spinoza, *TTP*'de felsefe,

siyaset, teoloji ve din konularını birlikte ele alırken, spekülative felsefe yapma yanında, felsefenin pratiği ve doğrudan yaşama dair sorunlarla da ilgilenir. Bilindiği gibi, Spinoza, yaşadığı dönemin egemen din anlayışları ve kutsal kitap yorumları ile mücadele etmiş, Yahudilik ve Hristiyanlığın geçerli bütün mezheplerinin taraftarlarınca dışlanmış bir düşünürdür. Özellikle Kalvincilerin ve başka güçlü Hristiyan mezhepleri mensuplarının ateistlikle suçladığı, felsefesinde de sürekli bir değişim ve dönüşümün gözlemlendiği Spinoza kendisindeki bu dönüşümü ve sistemi Oldenburg'a yazdığı bir mektupta şöyle açıklar: "Şu anda kutsal kitaplar üzerine görüşlerimi yansıtan bir kitap üzerinde çalışıyorum. Beni bu çalışmaya iten sebepler şunlardır: 1. Teologların önyargıları. Özellikle bu önyargılar, insanların akıl-larını felsefeye vermelerinin önündeki en büyük engeli oluşturuyor. Dolayısıyla ben bu önyargıları gün ışığına çıkararak, onlardan kurtulmanın faydalı olacağına inanıyorum. 2. Halk tarafından sürekli olarak ateistlikle suçlanmam. Kendimi elimden geldiğince bu durumla mücadele etmekle yükümlü hissediyorum. 3. Felsefe yapma ve düşündüklerimizi söyleme özgürlüğü. Bu özgürlüğü tüm yolları seferber kılarak kurmak istiyorum, zira aşırı otorite ve din adamlarının çabaları bunu ortadan kaldırmaya çalışıyor..."¹²⁴

Spinoza, hem bilimi hem de siyaseti dinden, dini de teolojiden ayırma çabası içerisinde gözük-müştür. Kendisinin, muhtemelen, bir "panteist" veya bütün her şeyi Tanrı'da toplayan "panenteist" bir düşünür olduğu öne sürüldüğü halde, nasıl olur da böylesine seküler bir çalışmanın öncüsü olarak da kabul edilebilir; bu paradoksal durum nasıl çözülebilir? Gerçekten de bu büyük bir sorundur. Rasyonalizmin zirvesi kabul edilen Spinoza'nın amacı, akılla inanç, dinle felsefe ve siyaset arasındaki hassas dengeleri gözeterek "hakiki din"i felsefi spekülasyonların ve "teoloji"nin etkisinden kurtarmak olacaktır. Spinoza'nın mücadelesi dinle değil, teologlar ve onların dini yorumlamaları ile-dür. Onun saf din anlayışı ve dini hakikat yorumuna şu sözler işaret etmektedir: "*Her ne kadar Havariler tarafından vaaz edildiği haliyle, yani sadece İsa'nın hikâyesinin anlatılma-*

¹²⁴ Aktaran, Etienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, çev. Sanem Soyarslan, Otonom yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 13.

sıyla ortaya çıktığı haliyle din, aklın düzenine girmese de, onu doğal ışıkla anlamaya herkes muktedir. Zira dinin özü, İsa'nın tüm öğretisinde olduğu gibi, ahlaki öğretilerde yatar –İsa'nın dağda öğrettiği ve aziz Matta'nın 5. Bölümde anlattığı gibi..." "Kutsal Kitap'ın öğretisi ne felsefi kavramlar içerir ne de spekülasyonlar. Bu öğretilerde sadece çok uyuşuk bir zihnin bile kavrayabileceği çok basit meselelere yer verilir. Bu nedenle ben, Kutsal Kitap'ta hiçbir dilde açıklanamayacak kadar derin gizemler olduğunu düşünenlerin ya da dine bir sürü felsefi spekülasyonu sokarak, kilisenin bir akademiye, dinin de bir bilim ya da daha ziyade bir skolâstiğe dönüşmesine yol açanların ruhsal niteliklerine (ingenium) pek fazla hayranlık besleyemiyorum. (...) Kutsal kitabın amacı bilimleri öğretmek değildi. (...) Kutsal kitap insanlardan itaat dışında bir şey istemez ve sadece boyun eğmemeyi cezalandırır, cehaleti değil. Ancak Tanrı'ya karşı tek görevimiz komşumuzu sevmekten ibaret olduğu için, Kutsal Kitap, insanlara bu göreve itaat etmelerini sağlayacak bir bilim dışında hiçbir şey dayatmaz... Bu amaca doğrudan doğruya yönelik olmayan diğer felsefi soruların, ister Tanrı'nın isterse doğanın bilgisiyle alakalı olsun, Kutsal Kitap'la hiçbir alakası yoktur ve bu yüzden bunların vahyedilmiş dinden ayrılmaları gerekir. (...) Aynı durum bütün dinler için geçerlidir."¹²⁵ Spinoza, özgürlük adına neredeyse, din karşıtı felsefe kuran filozofları, dinî felsefe kuran teologları, vahiy dinini insanbiçimci bir anlayışla rasyonalize etmeye çalışan dindarları ve bu tür dindarlığı reddederek, siyasal anlamda da, mevcut otoriteye eleştiriler yönelterek, neredeyse bütün kesimleri karşısına almış oluyordu. Spinoza, Musa'dan başlayarak, peygamberlerin itaat ve itikada dayalı teolojisi ile ayrılıkları körükleyen, dine çatışmayı sokan mezhepçilik yapan ve kiliseleri ayıran anlayışla da kıyasıya mücadele etmiştir.

Görüldüğü gibi, Spinoza'nın siyaset kuramı onun "özgürlük" anlayışı ile doğrudan ilgilidir. Bir yanda bir otorite ve devlet adına bu otoritenin kullanımı, diğer yanda bireyin hakkı ve düşünce özgürlüğü vardır. Spinoza'nın zamanı, Hobbes'un *Leviathan*'ı ve siyaset kuramının egemenliğini kabul ettirdiği bir zaman dilimidir. Onun Hobbes'tan da, öğretisinden haberi var-

¹²⁵ Balibar, *a.g.e.*, s. 16.

dır. Devletin egemenlik hakkının bulunduğu konusunda Hobbes'la paralel düşünür. Ancak, bireyin hakları ve düşünce özgürlüğünü de sonuna kadar savunur. Spinoza, halka rağmen bir egemenlik kurulamayacağını, bunun barışı bozacağını düşünür. Burada bir çelişki gözükabilir; çünkü bir yanda totaliter bir anlayışı çağrıştıran aşırı güç, yani devlet; diğer yanda bireyi ve halkı son derece önemseyen liberal bir anlayış. Fakat Spinoza bu çelişkiyi kolayca çözer. O düşünce ile eylem arasında çok büyük fark olduğu için, eyleme dönüşmeyen düşüncelerin savunulmasına hoşgörülü davranmak gerekir, der. Ona göre, din, mezhep, siyasi, ideolojik farklılıklar gibi yapay şeyler konusunda isteyen istediğini düşünüp, konuşabilmelidir.

Spinoza, sık sık devletin (Respublica) amacının özgürlük olduğunu tekrarlar. Bununla birlikte, karar alma yetkisinde bir düzen ve kural gerektiğine inanır. Bireylerin bir araya gelerek ve bazı haklarından vazgeçerek oluşturdukları organizasyon yanında, belli kişilerin ya da tek bir kişinin karar verme mekanizmasında olacağı, yani otorite sayılacağı yönetim şekillerini kabul eden filozof, asıl olanın otoriteye boyun eğme olduğunda ısrar eder. İyi niyetli eleştiriler ve öneriler her zaman serbest olmalıdır, hatta gereklidir; ancak, devleti zayıflatacak, otoritenin yok edilmesine yönelik çabalar, kışkırtıcılık ve bozgunculuk olarak değerlendirilir.¹²⁶ Kanuna uygunluk esastır; bu çerçevede yapılan her yorum, düşünce ve eleştiri meşrudur. Spinoza, hem devlete hem bireye, diğer yandan hem kiliseye hem de devlete birbirine saygı gösterip, sınırlarını gözeterek hareket etmek yaraşır der. Karşılıklı olarak hakların gözetilmesi barışın da güvencesidir. İnsanlar baskı altına alındıkça, tepkileri de o ölçüde artacak ve aykırı hareket etme refleksiyle huzursuzluklar çıkaracaklardır. Buna zemin hazırlamamak için, bir "doğa yasası" olan bireysel özgürlüğe karşı sıkı kısıtlamalar getirmek akıllıca bir iş olmayacaktır. Bu görüşüyle Spinoza, Locke'un daha sistemli bir şekilde kuracağı, hoşgörüyeye dayalı liberal sistemini de hazırlamış olmaktadır.

Spinoza'nın öngördüğü devlet şekli Demokrasidir. Ona göre "doğal olan" hem otoritenin hem de bireylerin birbirlerinin hakkını gözetmesi, iki tarafın da yasalara uyması ve eylemlerini

¹²⁶ A.g.e., s. 32.

yasalar çerçevesinde yapmasıdır; işte bu da bir erdemdir. Ne devlet, ne de birey sınırsız bir özgürlüğe ve güce sahiptir. Hem devletin hem de bireyin kendi kendini “sınırlandırması” ve “ılımlı” bir tavır sergilemesi gerekir. Spinoza, insanların, yararları zedelendiğinde, verdikleri sözü yerine getirmemelerinin doğal bir hak olduğunu belirterek, daha önce yapılmış bir sözleşme, taraflardan birine zarar vermeye başlamışsa, bu hakka dayanarak sözünden cayabilir, insanlar da genelde buna eğilimlidirler, der. O halde, doğal hakla çelişmeden bir toplum oluşturma yolunun bulunması gerekir. Bunu sağlamak için tek çıkar yol, bireylerin her türlü hakkını hiçbir şart gözetmeksizin topluma devretmesidir. Böylece, yalnızca toplum her şeyin üzerinde, tabiatın üstün hakkına sahip olacaktır, der Spinoza. “İster özgürce ister ölüm cezası korkusuyla, her insanın itaat etmek zorunda olduğu üstün gücü elinde tutacaktır. Spinoza buna Demokrasi der ve Demokrasiyi şöyle tanımlar: “Gücü altındaki her şeye ilişkin üstün hakka sahip, evrensel insan birliği...” Üstün güç hiçbir yasaya bağlı değildir, ama herkes ona itaat etmek zorundadır.” diyerek, halkın otoritesini “demokratik bir totalitarizm” olarak gören Spinoza, açık ya da kapalı olarak yaptığı bu sözleşmeye herkesin uymak zorunda olduğunu savunur.¹²⁷ Mutlak egemenlik açısından bakıldığında, Hobbes’la Spinoza arasında, birinin monarşiyi, diğerinin de “Demokrasi”yi yönetim biçimi olarak tercih etmeleri dışında fark kalmadığı gözüküyor. Adı Demokrasi de olsa, insanın, bütün doğal haklarını “**mutlak bir egemene**” devretmesinin “kölelik” olup-olmadığını soranlara Spinoza şu cevabı veriyor: “Aslında, keyfinin ardında sürüklenen ve kendisi için yararlı olanı görmek ve yapmaktan aciz olan kişi en büyük köledir. Yalnızca, tüm gönlünce, aklın yönetiminde yaşayan kişi özgürdür. Emir üzerine eylemde bulunmaya, yani itaate gelince: Elbette o, öz-

¹²⁷ Benedictus Spinoza, *Tractatus Theologico Politicus (Teolojik, Politik İnceleme)* çev. Cemal Bali Akal, Reyda Ergün, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010, s. 233. Bu eser *TTP* olarak anılacaktır. Spinoza, bu bölümde üstün gücü sınırsız görürken, aynı eserin on yedinci bölümünün girişinde ise, bu üstün gücün ancak teorik olarak mümkün olduğunu, pratikte mümkün olmadığını savunarak, her koşulda insanların kendileri hakkında bazı kararları verme haklarını kendilerine sakladıkları bir olgudur der. Bkz, *a.g.e.*, s. 243-244.

gürlüğü beli biçimde kısıtlar, ama eylemde bulunanı anında köleye dönüştürmez.”¹²⁸

Siyaset felsefesinde, Spinoza'nın Teokrazi konusundaki görüşlerine de kısaca değinmek gerekir. Buraya kadar verilen bilgilerden de çıkarılabileceği gibi, o, dinin bir dayatma yoluyla öğretilmesine de tekelleştirilmesine de karşıdır. Dini konularda insanlar özgür bırakılmalıdır. Tanrı'ya iman ve itaat, herkesin “doğal ışık” sayesinde aydınlanacağı iddiasıyla, bireylerin keşfine ve uygulamasına bırakılmıştır. Bunun yanında, egemen kimse o halkın dini yaşamından sorumlu ve onları bu konuda yönlendirmek konusunda görevlidir; şöyle ki: *“Din yalnızca siyasi bütünü yönetme hakkı olanların kararıyla yasa gücü kazanabilir. Tanrı'nın insanlar arasındaki krallığı, siyasi bütünü elleinde tutanlar aracılığıyla kurduğu krallıktan başka bir şey değildir. Sonra da şunu göstermek istiyorum: İbadet ve dine bağlılık uygulamaları devletin huzuru ve yararıyla uyumlu olmalıdır. Dolayısıyla, bunların yalnızca üstün gücü kullananlar tarafından belirlenmesi ve demek ki onların bu konuda da yorumcu olmaları gerekir.”* Spinoza'nın bu ve benzer yorumlarıyla, insanların dini yaşamlarını düzenleme hakkını bile, “üstün güç” dediği devlete vermesi, akla, **“devletin razı olduğu din”** ifadesini getirmektedir. Ancak, Spinoza devlete verdiği hakları, “dine bağlılık uygulamaları ve dışsal ibadetle” sınırladığını belirterek, “Yoksa dine bağlılığın kendisinden ve Tanrı'ya içsel ibadetten ya da insanın tüm gönlüyle Tanrı'yı yüceltmesi için zihni hazırlayan içsel yollardan söz etmiyorum. Gerçekten de, Tanrı'ya böyle içsel ibadet ve dine bağlılığın kendisi, her insanın, bir başkasına devredilemeyecek hakkına ilişkindir” der, ve böylece devletin (imperium) sınırlarını çizer.¹²⁹ Spinoza'nın burada çelişkili bir durumu savunduğu konusunda yorumlar vardır. Bir yanda her insanın “doğal ışık” yoluyla dini hakikatleri bileceği ve o dini yaşantıyı yaşayacağı savunulurken, diğer yanda, egemeni, bu hakkı halk adına kullanan olarak görmesi çelişik bir durum ortaya çıkarmaktadır. Teokrazi, Monarşi ve Demokrasi çerçevesinde tartışılan bu hususlarda Spinoza'nın felsefesinde kimi güçlüklerden söz etmek gereklidir.¹³⁰

¹²⁸ Spinoza, *TTP*, s. 236

¹²⁹ Spinoza, *TTP*, s. 273

¹³⁰ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Balibar, *a.g.e.*, s. 48-55.

f. Ahlak

Spinoza, doğanın bir parçası olarak gördüğü insanı, yine onun doğal itkileri ve çabaları çerçevesinde ele aldığı görüyor. *Ethica*'nın son üç bölümünü bu konulara ayıran filozof, insanın yaşamak için bir çabaya gerek duyduğunu, bu konuda, **tutkularının kölesi** durumuna düştüğünü kabul eder. Ancak akıl ve doğru düşünme yoluyla bunu aşabileceğini, "kölelikten" kurtulabileceğini savunur.¹³¹ Spinoza, bütün bilge ve filozofların, güçsüz ve kapasitesi sınırlı olan insanı suçlama yolunu seçtiğini, oysa insanın bir akıl sahibi varlık olarak da doğanın bir parçası olarak da mutlu olabileceğini belirtir. Doğada bir düzen ve yasa bulunduğunu, bunun her zamanda ve her yerde aynı olduğunu, ama insanın yetilerini tanımak gerektiğini belirterek, Descartes gibi bir filozofun bile bunu tam manasıyla yapamadığını öne sürer.¹³²

Spinoza, "Hiçbir insan fiilen var olmayı istemedikçe, mutlu olmak, iyi davranmak ve iyi yaşamak istemez" der.¹³³ Yine *Ethica*'nın IV: Bölüm XXII. önermesinde: "Varlığı koruma çabası denen erdemden daha üstün bir erdem yoktur" der ve devam eder: "İnsanın kendisini koruma çabası (Conatus) erdemin ilk ve tek temelidir. Çünkü bu ilkedен daha üstün bir ilke düşünülemez".¹³⁴ Haz ve acı duygularının insanın yönlendirilmesine etki ettiğini, bunlara dayandırılan sevgi ve nefret gibi başka edimlerin de "çağrışım yoluyla" ortaya çıktığını savunan Spinoza, iyiyi yararlı, kötüyü de insanın iyi şeylere erişmelerini engelleyen her şey olarak görür.¹³⁵ Bir şeyi "iyi" olduğu için istemeyiz; onu istediğimiz için iyi deriz, dolayısıyla, kaçındığımız şeye de kötü deriz. Buradan da anlaşılıyor ki, Spinoza'ya göre neyin iyi neyin kötü olduğuna duygularımızla karar veriyoruz. Hırslı bir adam ün kazanmak, kıskanç bir adam da başkasının mutsuzluğundan başka bir şey düşünmez ve bunları "iyi" olarak

¹³¹ Spinoza, *Ethica*, IV. Bölüm'e yazdığı önsöze şu ifadelerle başlar: "İnsanın duygularını yönetmedeki ya da denetlemedeki acizliğine esaret diyorum. Çünkü duygularına boyun eğen bir insan kendi denetimi altında değil, daha çok kaderin denetimi altındadır." *Ethica*, s. 513.

¹³² *A.g.e.*, s. 314-315.

¹³³ *A.g.e.*, s. 567.

¹³⁴ *A.g.e.*, s. 567

¹³⁵ *A.g.e.*, s. 523.

görür vs.¹³⁶

“Bizim için mutlak anlamda erdemli hareket etmek, sadece aklın kılavuzluğunda hareket etmek, yaşamak ve varlığımızı sürdürmek demektir (bu üç eylem de aynı anlama gelir); bu da kendi yararımızı gözetmekten kaynaklanır.”¹³⁷

“Zihnin en üstün iyisi Tanrı bilgisidir ve zihnin en üstün erdemi Tanrı’yı bilmektir.”¹³⁸ “İnsanlar aklın kılavuzluğunda yaşadıkları sürece zorunlu olarak doğal bir uyum içindedirler.”¹³⁹ “Erdemin peşinden koşan her insan kendisi için istediği iyiyi diğer insanlar için de isteyecektir ve Tanrı’ya ilişkin bilgisi artıkça bu isteği de artacaktır.”¹⁴⁰

İnsanı belirleyen iki şeyin haz ve acı olduğunu belirten Spinoza’ya göre, insan bu itkilerin bilincine de sahip olduğu için onları kontrol edebilir.

Descartes’ın etkisinde başlayan, ancak onu aşan ve sisteminin eksik noktalarını görerek tamir etmede önemli katkılar sağlayan Spinoza’nın felsefesindeki temel öğretisi, cevher teorisi ve ona bağlı olarak kurulan sistemli ve başarılı bir metafiziktir. Bu dini bir metafizik değil, tam tersine, daha sonra Kant ve Hegel’de benzer özellikler bulacağımız bütünüyle rasyonel bir metafiziktir. Cevher denilince içerisinde “bir”liği taşıyan bir tanımdan çıkılır ve sayısı hiçbir şekilde artırılamaz. Ruh da cisim de, olsa olsa, ancak Cevher’in sıfatları olabilirler. Mutlak olmak ve başkasına bağlı olmaksızın var olmak, yalnızca tek Cevher’e yani Tanrı’ya özgü bir niteliktir. Bu tek Tanrı’nın yer kaplama ve düşünme şeklinde iki sıfatı vardır. Birincisi cisimleri, ikincisi de ruhları oluşturur. Spinoza için, Descartes’ın güçlüğünü aştığını söylemek mümkünse de, birbirine karşıt iki unsuru tek bir kökende toplamak ne ölçüde olanaklıdır, sorusu da ortadan kalkmış gözükmemektedir. Spinoza bunu “**paralelizm**”le çözmeye çalışmaktadır. Maddi olanla ruhi olanın birbirine paralel ve uyumlu çalışmak zorunda olması sıkı bir determinizmi de beraberinde getiriyor. Bu güçlüğü, maddenin asıl özünün yer kaplama değil, hareket olduğunu söyleyen Leib-

¹³⁶ A.g.e., s. 411.

¹³⁷ A.g.e., s. 569.

¹³⁸ A.g.e., IV. Bölüm XXVIII. Önerme

¹³⁹ A.g.e., IV. XXXV. Önerme, s. 589.

¹⁴⁰ A.g.e., IV/XXXVII: Önerme, s. 597.

niz'in daha makul bir çözümle açıkladığı, değerlendirmesini de unutmamak gerekir.¹⁴¹

5. Pierre Bayle (1646-1706)

İman ile akıl arasında aşılmaz bir uçurum bulunduğunu öne süren, rasyonel teolojinin olanaksızlığı konusunda kendisinden sonra gelenlere öncülük eden ve bu alanlarda şüpheciliği ile tanınan Fransız filozofu Pierre Bayle (1646-1706), Fransız aydınlanmasının da yolunu açan aydınlardan biridir. Yazdığı, *Tarihi ve Eleştirel Sözlük* (Dictionnaire historique et critique) adlı eserde teolojiden, epistemolojiye, tarihten eleştiriye, birçok konuda tatmin edici bilgiler veren Bayle, bu yönüyle de Ansiklopedistlere öncülük etmiştir. Voltaire'in " Bütün sistemleri alaşağı eden bir akıl ustası" olarak andığı Bayle, Fransa'da yaşayan en önemli Protestanlardan biridir, aynı zamanda. Hoşgörüsüzlükten çok çeken ve 1630 yılından sonra Hollanda'nın Rotterdam kentinde yaşamaya mahkûm edilen filozof, hoşgörü üzerinde çok durmuştur. Kendisinin bir mümin olduğunu kesin bir dille sürekli tekrarlayan Bayle, dinde rasyonaliteye çok yer vermeyen bir filozoftu. Ancak, onun bütünüyle irrasyonel bir din anlayışına sahip olduğunu söylemek de yanlıştır. Bazı kaynaklarda Bayle'in bütünüyle akıl dışı bir din tanımına sahip olduğu yolunda yanlış değerlendirmelere rastlamak mümkündür. Oysa Bayle'e göre, Tanrı tanıtılamaları da içerisinde olmak üzere, kimi konularda akla uygun konuların olduğu yadsınmaz. Yanlış olan, aklın ölçüt olarak kabul edilebileceği bir din algısıdır. Çünkü, dinin çoğu dogmaları ile akıl arasında uyumsuzluk ortaya çıkmaktadır. Kartezyenizm'in de Katolik rasyonel teolojinin de yanlışlıkları üzerinde duran Bayle, aydınlanma döneminin şüpheci filozoflarını etkilemiştir. Örneğin, metafizik ve dinsel konularda şüpheciliği ile tanınan Hume'un nazarında Bayle'in önemli yeri vardır. Bayle, İnyet (kayra) ve irade özgürlüğü gibi teolojik tartışmaları gereksiz ve yersiz bulur. Her biri Hristiyan olan Tomistler, Jansenistler ve Calvinistler arasında süren tartışmalarda hiçbir uzlaşma olmadığı gibi, karşılıkların da bir anlamı yoktur, ona göre. En iyisi akılla her tür

¹⁴¹ Bkz. Weber, *a.g.e.*, s. 240.

karşıtlığın ortaya konduğu bu gibi konuları tartışmamak gerekir. Akıl almayan konularda imana başvurmak ve tartışmayı bitirmek en çıkar yoldur, der Bayle. Akıl, Tanrı tanıtılamaları dâhil birçok dogmayı doğrulamaktan çok yanlışlamaya elverişlidir; bu nedenle bir filozof Tanrı delillerini eleştirme hakkına sahiptir. Yeter ki Tanrı'nın, akılsal olmasa da sezgisel ya da iman yoluyla kabul edilebilir bir varlık olduğunu kabul etsin. Kötülük sorununun çözülemediğini, çünkü dünyada var olduğu belli olan kötülük ile her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın var olduğunu akılsal olarak kanıtlamanın mümkün olmadığını da ileri sürer, Bayle. Ruhun ölümsüzlüğü konusunda da rasyonel bir yaklaşımın verimsiz olduğu, Bayle'in başka bir iddiasıdır. Sonu gelmeyen akılsal tartışmalar yerine, hoşgörünün egemen olması gerektiğini, herkesin kendi akıl yürütmesine inanmakta özgür bırakılması gerektiğini söyleyen Bayle'e göre "iman etmek" "akletmek"ten daha değerlidir. Ona göre makul olana inanmak bir ayrıcalık değildir; imanın derecesi, **akla uymayana** inanmakla artar.

Akıl-iman ayrımında olduğu gibi, din-ahlak ayrımında da öncülerden sayılan Bayle'e göre, hangi inanca sahip olursa olsun, ya da herhangi bir inanca sahip olmasın, hatta ateist olsun, bir insan ya da toplum ahlaksız olarak nitelendirilemez. Dini kanaatlerin ve güdülerin mutlak olarak ahlaklılığı sağladıkları tezine karşı çıkar Bayle. Hatta, *Sözlüğünde*, yeniden dirilişe inanmayan Ferisiler'in, ona inanan Sadukiler'den ahlaki anlamda daha iyi olduklarını belirtir. Ahlakîlik hiçbir dini inanca sahip olmayı gerektirmez.

Aydınlanma döneminin fideizmine ve sekülerizmine büyük katkı sağladığı anlaşılan Bayle hakkında, birçok filozofu ülkesine davet etmekle ünlenen Prusya Kralı Büyük Frederic'in şu değerlendirmesi ilginçtir: "Bayle savaşı başlatmış, bir dizi İngiliz filozof onun izinden yürümüştü. Voltaire'in yazgısı ise kavgayı bitirmektir."¹⁴²

¹⁴² Copleston, *a.g.e.*, s. 15.

6. Nicholas Malebranche (1638-1715)

1. Ara Nedencilik (Okasyonalizm)

Okasyonalizm(Occasionalism)'i, kısaca, şöyle açıklamak mümkündür: Bir *sonucun*, deneyimle elde edilen bilgiler ve gözlemler aracılığıyla, kendisinden önce gelen bir *nedene* bağlanması fikrine karşı, her hangi iki fiziksel olgudan birincisinin ikincisinin zorunlu (hakiki) nedeni olamayacağını, "neden" denilen görüntünün sanıdan öte bir şey olmayıp, *ara neden* olduğunu savunan öğretidir. Bu öğretilerde "zorunlu neden", her şeyi yoktan var eden, her şeye gücü yeten Tanrı'dan başkası değildir.¹⁴³ Kartezyen felsefeciler, Hollandalı Arnold Geulincx (1624-1669), Fransız Gerauld de Cordemoy (1626-1684) ve Nicholas Malebranche okasyonalizmin en önemli temsilcileridirler. Adları ikinci planda anılan okasyonalistler de, Antoine Arnauld (1612-1694), Johannes Clauberg ve La Forge gibi felsefecilerdir.¹⁴⁴

Nicholas Malebranche, Kartezyen filozofların en önemlilerinden biridir. Descartes'ın töz kuramına yöneltilen bazı güçlüklerini aşmak için bir metafizik geliştirmiştir. Bilgi kuramında, Platon-St. Augustinus öncülüğünde geliştirilen, bilginin bütünüyle "idealarda" olduğu görüşünü benimseyen Malebranche'a göre, bilgi, yanıltıcı olan duyumlardan değil, değişmez ve zorunlu olan "idealar"dan elde edilir. İdeaların kaynağı, duyular da, duyular gibi değişme gösteren zihin de değildir. İdeaların kaynağı Tanrı'dır. Ara nedencilik (Occasionalism)'in önemli temsilcilerinden olan Malebranche, neden ile sonuç arasında zorunlu bağlantı olduğunu da, maddi bir nesnenin gerçek bir neden olacağı fikrini de kabul etmez. Malebranche, Descartes'ın matematik-fizik yöntemine sadık bir yeniçağ filozofu olmasının

¹⁴³ Thomas Mautner, *The Penguin Dictionary of Philosophy*, Penguin Books, London, 2005, s. 437.

¹⁴⁴ Cordemoy, Malebranche'ın da, eserlerinde adından zaman zaman söz ettiği Kartezyen düşünür. Hakkında önceleri çok bilgi olmayan filozofun, birisi Malebranche'ın da yararlandığı ve ilk kez 1666'da yayınlanan *Le Discernement du Corps* olmak üzere iki eseri 1907'de Fransa'da yayınlanmıştır; bkz. Fred Ablondi, *Gerauld de Cordemoy: Atomist, Occasionalist, Cartesian*, Marquette University Press, Milwaukee, USA, 2005, s. 10.

yanında, üslup ve içerik açısından ortaçağı andıran felsefesi ve Augustinusçu, Dekartçı kimliği ile birlikte özgün bir filozof olarak da tanınmıştır.¹⁴⁵ Çağdaşı Pierre Bayle onun için “çağımızın birinci sınıf filozofu” demiştir.¹⁴⁶ Malebranche’i ele alan araştırmacılar onu Hobbes (1588-1679), Spinoza (1632-1677), Leibniz (1646-1716) çapında bir filozof olarak tanıtmaya özen göstermişlerdir.¹⁴⁷

Nicholas Malebranche, 1638 yılında Paris’te doğdu. Önce La Marche kolejinde felsefe, daha sonra da Sorbonne Üniversitesinde teoloji öğrenimi gördü. Oratorien tarikatına¹⁴⁸ katılan Malebranche, 1664 yılında rahip olarak atandı. Büyük bir Descartes hayranı olan filozof, onu daha iyi anlamak için matematik bilgisini geliştirmeye özel bir çaba harcamıştır.¹⁴⁹ Malebranche, Oratorien babaların Aziz Augustinusçu geleneği izlemelerine paralel biçimde, Platoncu-Augustinusçu çizgiyi sürdürmüş bir filozoftur. Hristiyan inancı ve felsefe arasında mutlak bir paralellik gören Malebranche, Kartezyen felsefeyi doğru bulmakla birlikte yeterli olmayacağı kanısındaydı.

Eserlerine de kısaca değinmek gerekirse, şu kısa bilgiler verilebilir: Malebranche’ın en önemli eseri, altı cilt halinde yayınlanan *Hakikatin Araştırılması* (De la recherche de la vérité) adlı kitabıdır. Filozof, bu eserinde, aldanma ve yanılmanın nedenlerini araştırdıktan sonra, hakikate varmanın doğru yöntemini ortaya koymaktadır. 1680 yılında yayınlanan, *Hristiyanlık ve*

¹⁴⁵ Copleston, *a.g.e.*, s. 72

¹⁴⁶ <http://plato.stanford.edu/entries/malebranche/>28.04.2012.

¹⁴⁷ Ablondi, *a.g.e.*, s. 9. Ablondi, Malebranche ile ilgili yapılan çalışmalardan da söz ediyor. Charles McCracken, Nicholas Jolley, Steven Nadler, Tad Schmaltz gibi bilim adamlarının yanında, başka bazı araştırmacıların çalışmalarının da yer aldığı, Daniel Garber ve Michael Ayers’in editörlüğünü yaptığı iki ciltlik *Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy* adlı eser de zikrediliyor.

¹⁴⁸ Oratorie tarikatı, Philippe de Néri tarafından Roma’da kurulmuştur. Fransa’daki Oratorie ise, bu tarikat örnek alınarak, 1611 yılında Bérulle tarafından kurulmuştur. Bu tarikatın en önemli özelliği, metafizik görüşü ve ahlak telakkisiyle, bağlılarını okumaya ve hitabet. vaaz ve öğüte alıştırmış ve her bir mensubu bunun gereğini yerine getirmiştir. Bkz. Nicholas, Malebranche, *Hakikatin Araştırılması*, çev. Miraç Katırcıoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997, (çevirenin sunuşu), s. XII.

¹⁴⁹ Copleston, *Felsefe Tarihi, Spinoza*, s. 71.

Metafizik Üzerine Düşünceler (Meditations Chr tiennes et Metaphysiques) adlı eser de Malebranche'ın bir başka önemli bir eseridir. Diğer eserleri, *Doğa ve Tanrı'nın İnayeti  zerine* (Traite de la Nature et de la Grâce) ve *Metafizik ve Din  zerine Görüşmeler* (Entretiens sur la Metaphysique et la Religion)'dir.

2. Ontolojisi

Rasyonel bir teolojinin olanağını savunduğu için,   pheci Pierre Bayle, Malebranche'ı sert bir biçimde ele tirmi tir.¹⁵⁰ Malebranche, Descartes'in ontolojisinde, ortaya çıkan maddi ve tinsel iki tözün uzla tırılamaması sorununu, "Tanrı merkezli" (teosentrik) bir yöntemle çözmeye çalışmıştır.¹⁵¹ Malebranche'ın felsefesine bir bütün olarak bakıldığında, Hristiyanlık inancının hâkim olduğu görülür. O, insan zihninde var olan soyut, genel varlık kavramının analizinden bir "mümkün varlık" kavramını, ondan da "mutlak varlık" kavramını türetir.¹⁵²

Her ne kadar, maddi t z, ruhi t z ve Tanrı t z n n birbirleriyle ba da tırılması, bunun pozitif bir biçimde açıklanmasının g  l   ortada ise de, Tanrı'nın sözü ile insan aklını bir tutan Malebranche, her iki tür arasındaki birliği kolayca sa lar. Tanrı, ruh ve beden (ten) arasındaki uyumu örnek veren Malebranche'a göre, önce Tanrı, ardından ruh, üçüncü olarak da beden gelmektedir.¹⁵³ Malebranche'a göre, "hiç maddi ve uzamlı olmadığı için, insanın ruhu şüphesiz ki basit bir t z d r. Malebranche, insanda bulunan *anlık* ve *istenç* gibi iki yetiyi de ruhtan türetmektedir. O, madde ve ruhun, onların yaratıcısı olan "En Yüce Varlık"la birleşmesinden daha doğal bir şey yoktur, der. Malebranche, Spinoza'nın, "Tanrı'yı her şeyde görme"si (panteizm) yerine, "her şeyin Tanrı'da olduğu" (panenteizm) fikrini ortaya koymaktadır. Malebranche için çözüm tek cümlede özetlenmiştir: "Biz, bütün şeyleri Tanrı'da görmekteyiz." yani "Her

¹⁵⁰ Richard Henry Popkin, *History of Scepticism, From Savonarola to Bayle*, Oxford University Press, Cary, NC, USA, 2003, s. 257.

¹⁵¹ Malebranche'ın da, Platon, Augustinus ve Descartes gibi, epistemolojik anlamda "idealist" aynı zamanda "realist" bir bakış açısına sahip olduğu belirtilmelidir; çünkü Malebranche, "idealar"ı zihinle varlık dünyasında var olan ilişkiyi realist bir temele oturtmak için kullanmaktadır.

¹⁵² Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhunu*, s. 72.

¹⁵³ Malebranche, *Hakikatin Araştırılması*, C.I, s. XXXIII.

şey Tanrı'dadır."¹⁵⁴

3. Bilgi Kuramı

Malebranche, tündengelimli bir yol olarak, bilgiye konu olan, *zorunlu* ve *olumsal* iki tür hakikatten söz eder. Bunlar, "doğaları bakımından değişmez olup, Tanrı'nın iradesiyle emredilmiş olanlar *zorunlu hakikatler* ve geri kalanların hepsini içeren *olumsal hakikatler*"dir. Matematik, metafizik, fizik ve ahlakın büyük bir bölümü *zorunlu hakikatleri* kapsar; tarih, gramer, özel hukuk yahut âdetler ve insanların değişen iradelelerine dayanan daha birçok bilgiler de *olumsal hakikatleri* kapsarlar"¹⁵⁵ Malebranche'a göre zorunlu hakikatin bir parçası olan **zorunlu bilgi** de kesinlikle Tanrı'da olacaktır. Buradan ise, Tanrı'nın bilgisini de içerisine alan, iki tür bilgi ortaya çıkmaktadır, birincisi Tanrı'nın mutlak, zorunlu bilgisi, yani "idealar", diğeri de insanın, yanılgıya açık, sınırlı yetileriyle elde ettiği, **olumsal bilgidir**. Malebranche, duyuları hakikatin kaynağı ve ölçütü sayan duyumcuların tersine, gerçek bilginin, yani "hakikat"ın idealar olduğunu, zorunlu olan bu **mutlak bilginin** de ancak Tanrı'da bulunduğunu öne sürer. Malebranche'ın epistemolojisinde dikkat çeken en önemli ayrım, bilgiyi deneyimden elde edilenle sınırlamamış olmasıdır. *Ruhun tam olarak algıladığı şeye bilgi* diyen filozof, bu bilginin üç yoldan ruha ulaştığı görüşündedir: Bu yollardan birincisi *Zihin*, ikincisi *hayal gücü*, üçüncüsü de *duyulardır*.¹⁵⁶

Cisimler dünyası ile ilgili bilgileri insana duyular verir. Ancak, duyular söz konusu cisimlerin gerçek doğalarını gösterip anlatamazlar. Bu durumda, duyuları iyi kullanmak için sağlam bir zihin yapısına sahip olmak gerekir. Böylece, duyular zihnin kontrolünde olmuş olacaklardır. Duyulara sonsuza değin güvenilmeyeceğini bilenler, şüphe etmeyi de bilmelidirler. Gerek zihinle gerekse akılla şüphe etmeyi bilmek az bir şey değildir.¹⁵⁷ Malebranche'ın öğretisinde de "hakikati arama" sürecinde Dekartçı şüphenin önemi ortaya çıkmış oluyor.

Malebranche da, Descartes gibi, klasik şüpheciliğe karşıdır.

¹⁵⁴ Malebranche, *a.g.e.*, C.III. s. 91.

¹⁵⁵ *A.g.e.*, C.I., s. 35

¹⁵⁶ *A.g.e.*, C.I., s. 39.

¹⁵⁷ *A.g.e.*, C.I., s. 202.

O, Montaigne'in, *Denemeler*'i üzerine yazdığı ağır eleştiri başta olmak üzere, birçok yerde klasik şüphecilikten ve şüpheci filozoflardan alayla söz eder.¹⁵⁸ Öncüsü Descartes gibi, onun da amacı, klasik şüpheciliğin argümanlarını çürütüp, kesin ve gerçek bilginin olanaklı olduğunu ortaya koymaktır.¹⁵⁹

Duyular ve aklın sınırlı bir yapıda olmaları nedeniyle, hakikatin bilgisine ulaştıramayacaklarını belirten Malebranche, bu kaynakların özellikleri ve eksikliklerini şöyle anlatır: "Duyular bize, şeylerin özlerinin hakikatini anlayıp bilmemiz için verilmemiştir; yalnız tenimizi koruyup, saklamamız için sunulmuştur."¹⁶⁰ Akıl bizim asıl parçamız olmakla birlikte, onu başıboş bırakırsak çok aldandığımız olur. Çünkü akıl, az, çok yorulmadan çalışmaz. Yani doğru yargıda bulunmaya yetecek kadar bilgi edinemez. Durum bu olmasına karşın, insan yine de yargıda bulunmak ister.¹⁶¹ Oysa akıl kendi zayıflığını, Tanrı'nın ululuğunu kavrar ve içinde kendi kendini yitirdiği sonsuzluk ve bitimsizliği tam olarak algılar.¹⁶² Sonuç olarak, Malebranche'a göre ideaların bilgisine, yani hakikate, doğanın kurallarına göre değil, ona ilişkin bir iç göz, belki "aydınlanma" ile ulaşılabilir.¹⁶³

4. Neden Yaratıcı Güç Demektir!

Malebranche, nedensellik için, "eskilerin felsefesindeki en tehlikeli yanlış" ifadesini kullanır. Ona göre, fiziksel herhangi bir nesnenin başka bir nesneyi ortaya çıkarma olayı *hakiki neden* olarak görülemez; çünkü böyle bir "*neden*" yoktur. Bir *neden* aynı zamanda tanrısal bir özelliğe sahiptir. Cisimlerde, maddelerinin dışında, herhangi bir adla da olsa başka "güç" veya etkin bir *neden* aramak boşunadır. *Neden* terimi; "**mutlak yaratıcı**", "**yoktan var edici**" bir gücüde kapsar. Doğada gözlemlenen *neden* ile *sonuç* arasında "görünen" bağ için Malebranche, "doğal neden" diyor. Ona göre birincisi, yani *neden* mutlak yaratıcı güç taşıyan "hakiki tanrılık", ikincisi ise *ara neden*,

¹⁵⁸ A.g.e., C.II, ss. 256-274.

¹⁵⁹ Richard Henry Popkin, *History of Scepticism, From Savonarola to Bayle*, Oxford University Press, Cary, NC, USA, 2003, s. 255.

¹⁶⁰ Malebranche, *Hakikatin Araştırılması*, C.I., s. 56.

¹⁶¹ A.g.e., C.III., s. 174

¹⁶² A.g.e., C.I., s. 63-64.

¹⁶³ Nicholas Malebranche, *Metafizik ve Din Üzerinde Görüşmeler*, çev. Bedia Akarsu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2007, s. 26.

ya da *aracı neden* olmuş oluyor.¹⁶⁴

5. İrade-Eylem İlişkisi: Hakiki Neden, Aracı Neden Ayrımı

Malebranche, insanda, biri *zihinsel* diğeri de *bedensel* olmak üzere iki tür hareket düşüncesi bulunduğunu ve akıl yürütmelerimizi de bu iki veriye göre yapabileceğimizi söyler. Sahip olduğumuz düşünceler, bunların kendi başlarına harekete geçmeyeceklerini gösterdiğine göre, onları harekete geçirenin zihinsel bir *neden* olduğu anlaşılır. Ancak, basit bir inceleme sonucunda, zihinsel *neden* olarak düşünülen *irade* ile cisimlerin hareketi arasında *zorunlu bir bağın* bulunmadığı da anlaşılabilir. İnsan iradesinin, evrendeki en küçük bir cismi bile hareket ettiremeyeceği kesindir. Kolumuzu kıvıltırmak *isteği* ile kolumuzu *kıvıltırmak* arasında hiçbir *zorunlu bağlantı* yoktur. Günlük yaşamda, irademizle her zaman kolumuzu hareket ettirmeyi istediğimiz ve bunu gerçekleştirdiğimiz doğrudur; ancak bu irade “doğal nedendir”; hiçbir zaman doğal nedenler *zorunlu*, ya da “*hakiki*” nedenler olamazlar. Malebranche *doğal nedenler* için, “Tanrı iradesinin” kuvvet ve etkisi ile eylemde bulunan “*aracı nedenler*” (*causa occasionalé*) der.¹⁶⁵ Örneğin, felç olan bir insanın iradesinin olmadığı öne sürülemez; ancak iradenin olması eylemin nedeni olmadığı için, felçli bir hasta istemesine rağmen, ilgili organını harekete geçiremez. Demek ki, cisimleri, ancak her şeye gücü yeten bir varlığın harekete geçireceğini kabul etmemiz gerekir. Bunu da ancak “hakiki neden” olan Tanrı’nın sürekli etkin olan iradesi başarabilir.

7. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)

Gilles Deleuze’ün ilk Alman Filozofu olarak tanıttığı,¹⁶⁶ büyük matematikçi, fizikçi, hukukçu, siyasetçi, diplomat, rasyonel teoloji kurmaya çalışan bir teolog, eğitim planlayıcısı, mezhepleri birleştirmeye çalışan bir yenilikçi vs. birçok sıfatı üzerinde taşıyan Gottfried Wilhelm Von Leibniz, 1646 yılında, Otuz yıl savaşları döneminin sonuna rastlayan bir yılda, Saksonya eya-

¹⁶⁴ Malebranche, *Hakikatin Araştırılması*, C. I., s.92; C.VI., s. 92

¹⁶⁵ Malebranche, *Metafizik ve Din Üzerinde Görüşmeler*, s. 99.

¹⁶⁶ Gilles Deleuze, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, çev. Ulus Baker, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 15.

letine bağlı Leipzig'de dünyaya geldi. Leibniz'in babası, Leipzig Üniversitesi'nde Ahlak felsefesi profesörü idi. Babasının, çoğunluğu Latince yazılmış eserlerden oluşan zengin kütüphanesini miras alan Leibniz, on iki yaşına geldiğinde profesyonel düzeyde Latin dilini öğrenmiş, on üç yaşında da Latince eser vermeye başlamıştır. On beş yaşında babasının görev yaptığı üniversiteye kaydolan filozof, 1662 yılında felsefe lisansı ile üniversiteyi bitirmiştir. Arkasından, 1664 yılında başladığı ikinci alan olan hukuk öğretimini, felsefe-hukuk ilişkisi üzerine hazırladığı bir çalışma ile tamamlamış, böylece, 1665 yılında hukukçu kimliğini kazanmış; 1666 yılında da Altdorf Üniversitesi'nden hukuk doktorası almıştır.

Bilimsel ve akademik kimliği yanında, siyasal görevler de üstlenen Leibniz, 1672 yılında XIV. Louis'nin Alman ülkeleri üzerindeki tehdidini bertaraf etmek, dikkatleri başka yöne çekmek ve Fransa kralını Mısır'a bir sefer düzenlemesi yönünde ikna etmek için Paris'e gider ama planında başarılı olamaz.¹⁶⁷ 1672 yılında Londra'ya ziyarette bulunur; orada kimyacı Robert Boyle ve matematikçi Collins ile tanışır. 1673-1676 yılları arasında Paris'te ikamet eden filozof, bu ikameti sırasında Hollandalı fizikçi ve matematikçi Christiaan Huygens (1629-1695), o dönemin ünlü filozofları olan Malebranche ve Antonie Arnauld gibi filozoflarla da karşılaşmış, Arnauld ile 1686-1690 yılları arasında da mektuplaşmaları olmuştur. 1676 yılında, Hannover dukası tarafından davet edilip, Fransa'dan Almanya'ya dönerken La Haye'de Spinoza'yı ziyaret etmiştir.¹⁶⁸ Leibniz'in siyasal ve dinsel konulardaki ihtilafları çözme girişimlerinde aktif roller aldığını zikretmek gerekir. Bu bağlamda, 1676-1693 yılları arasında Katolik ve Protestan kiliseleri arasında birleştirme çabaları yürütmüştür.¹⁶⁹ Leibniz, 1687-1690 yılları arasında, Viyana, Kuzey İtalya, Roma ve Napoli'ye seyahatlerde bulunmuştur. Böylesine hareketli ve verimli bir yaşam süren filozof, kısmen unutulmuş bir durumda iken, 1716 yılın-

¹⁶⁷ Emile Boutroux, "*Leibniz: Hayatı ve Felsefesi*", Leibniz, *Monadoloji, Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2011, (içerisinde), s. 21.

¹⁶⁸ Spinoza'nın hayatı ve eserleri ile ilgili bölüme bakınız.

¹⁶⁹ Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Nusret Hızır, (çevirenin önsözü), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1949, s.xxx.

da ölmüştür. Leibniz, yukarıda adı geçen filozoflara ek olarak, Aristoteles, Thomas Aquinas, John Duns Scotus, Francis Bacon, Thomas Hobbes ve John Locke gibi filozofların felsefeleriyle de yakından ilgilenmiş, her biri hakkında yazılı sözlü değerlendirmelerde bulunmuştur. O, Rasyonalizmin önemli temsilcilerinden olmasına rağmen, ampirizme de yer verme eğilimini gizlemeyerek, Kant'ın "eklektik" felsefesine zemin hazırlamıştır. Diğer taraftan, Descartes'ın mekanik anlayışı ile Aristoteles'in teleolojik evren anlayışlarını uzlaştırmaya çalıştı; çünkü Leibniz'e göre de evren hem Tanrı tarafından konulan hedeflerin gerçekleştiği bir yer hem de önceden belirlenmiş bir düzene çerçevesinde hareket etmektedir.¹⁷⁰

Eserleri: Leibniz'in çok sayıda eseri vardır; ancak, *Monadoloji* dışındaki bütün eserleri ölümünden sonra yayınlanmıştır.¹⁷¹ Latince çalışmaları da olan, Leibniz'in eserlerinin çoğu Fransızca yazılmıştır. Felsefi eserleri içerisinde en önemlisi *Monadoloji* (La Monadologie)'dir. *Metafizik Üzerine Konuşma* (Discours de Métaphysique), *Tabiatın ve İnyetin İlkeleri* (Principles de la Nature et de la Grâce); *İnsan Zihni Üzerine Yeni Denemeler* (Nouveaux Essais sur l'Entendement Humaine) ve *Teodise Denemeleri* (Essais de Théodicée) diğer bazı önemli felsefi eserleridir.

Leibniz, çok yönlü ve çok sayıda eser vermiş, öğretisini anlamada çok önemli bir işleve sahip, yaklaşık on beş bin civarında mektubu bulunan bir filozoftur. Bu önemli filozofun sisteminin de karışık olduğu düşünüldüğünde, onu anlamak için mektuplarının önemi daha iyi anlaşılır. Öne çıkan *Metafizik Üzerine Dersler*, *Monadoloji* ve Locke'un felsefesine karşı yazdığı *Yeni Denemeler* dışarıda tutulursa, Leibniz'in dağınık bir felsefi miras bıraktığı söylenebilir.¹⁷² Yüzyılımızın önemli filozoflarından Emile Boutroux'nun Leibniz hakkındaki değerlendirmesi şöyledir: "Leibniz'in zihninde gerçekleşen inşa çalışması süreci, şöyle tasvir edilebilir: Dehasının ana hattı olan özel yeteneği icabı, temeline inmeksizin mekanizmi sahiplenme kolayına

¹⁷⁰ William Sahakian, *Felsefe Tarihi*, İdea Yayınevi, İstanbul, s. 137.

¹⁷¹ Boutroux, *a.g.e.*, s. 27.

¹⁷² Yorumlar ve farklı Leibniz değerlendirmeleri için bkz. Sebahattin Çevikbaş, *Leibniz ve Felsefesi, Mantık, Fizik ve Metafizik*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2006, s. 63-64.

kaçmaz. Derinleşmek onu her daim sevk eden kaygı olmuştur. Böylece, mekanizmin kendi başına yeterli bir yaklaşım olmadığını ve bu yaklaşımı açıklamak üzere cevherî formlar öğretisinin bazı düzeltmelerden geçirilmesi gerektiğini gördü.¹⁷³ “Başlangıçta Aristoteles’in ve Thomas Aquinas’ın cevherî formlarının cezp ettiği Leibniz’in, bu formları Descartes’in etkisiyle terk etmekte gecikmediğini gördük. Onun Descartes’a meyletmesinin nedeni, matematik mekanizmdi; Leibniz felsefi kariyerine hakikaten de Descartes’ın bir tilmizi/öğrencisi olmakla başlamıştır.”¹⁷⁴ “...Leibniz hareket ve madde sahasının detaylarını, şimdilik sadece refleksiyonun kendisine açtığı daha yüksek ufukları aklının bir köşesinde tutmakla yetinerek keşfetmeye başlar. Ardından hissedilmeyen bir geçişle, madde dünyasındaki yolculuğunun sınırında, ruh dünyasının eşliğini fark edecektir. Böylece Leibniz bu yenedünyada karar kılacak ve şeyleri artık bu bakış açısıyla mülâhaza edecektir/değerlendirecektir. Madde, ona artık akıllı ruhun üzerinde yükseldiği kaide gibi görünmeyecektir. Ruhu derinlemesine incelemesi, Leibniz’i en sonunda ilâhî/tanrısal dünyayı incelemeye sevk edecektir; en yüksek bakış açısına ulaşmış olarak, hakikî açıklığında algılanmış olan şeyleri, mükemmelen seçik bir bakışla temaşa etmeye koyulacaktır.”¹⁷⁵

a. Metafizik

Yeri geldikçe Leibniz’in büyük bir metafizikçi olduğundan söz etmekle birlikte, felsefede metafizik geleneği ve Leibniz üzerine ayrı bir başlık kullanmak gereklidir. Leibniz, büyük metafizikçi, aynı zamanda, mekanizmi savunan ve geliştiren Newton’u eleştirecek kadar fizikte hareket ve kuvvet konularında formüller ortaya koyan bir fizikçidir. O Descartes’ın boşluk kabul etmeyen madde ve uzam anlayışını da, atomcuların maddi mekanizmini de eksik bulur. Bir ara Descartes ve dönemin modern anlayışlarının etkisiyle, tamamıyla “mekanizme” yönelmiş olan Leibniz, şeylerin salt matematikte olduğu gibi maddi fail nedenlerini açıklamaya çalışan salt mekanizmin ve fiziğin yeterli olamayacağını görmüş ve yeniden metafiziğe

¹⁷³ Boutroux, *a.g.e.*, s. 23.

¹⁷⁴ *A.g.e.*, s. 22.

¹⁷⁵ *A.g.e.*, s. 23

yönelmiştir.¹⁷⁶ Ancak, bu metafizik, Skolastiklerin her özel neden için açıklamada kullandıkları bir metafizik değil, “genel ilkeler tesis etmede” kullanılacak bir metafiziktir. Hem fizik hem de metafizik gereklidir; şeylerin nihai teleolojik nedenlerini açıklamaksızın yalnızca kör bir mekanizmle açıklamak yanlışır. Mekanik yüzeydir, metafizik ise bu yüzeyin altındaki zemindir. Evrenin düzenini bir zincire benzetirsek, zincirin halkalarını birbirine bağlayan fiziktir ama asılı bulunduğu yer de metafiziktir.¹⁷⁷

b. Mantık

On yedinci yüzyılın önemli gelişmelerinden bir tanesi de, matematik alanındaki dehaların ortaya çıkmasıdır. Teknik ve planlı çalışmanın ürünleri olmaktan ziyade, bireysel zekâ ya da dehaların kendilerini gösterme aracı olarak gelişen matematik yöntem, Rönesans ve sonrasında hızlı bir gelişme göstermişti. Descartes’la belirgin bir hale gelen matematik-fizik yöntem, daha sonra Spinoza ve Leibniz’le metafiziğin temellendirilmesinde kullanılmıştır. Bugünkü matematiğin kimi konularını önceleyen buluşların da sahibi olan Leibniz’in, matematikçi ve fizikçi yönünden çok mantığı üzerinde durmak uygun olacaktır. Çünkü, mantık konusu, metafizik temellendirmeler de dâhil olmak üzere, felsefenin kavramlarındaki spekülasyonları bitirmek, ya da en aza indirmek konusunda önemli bir görev üstlenmektedir. Felsefenin kaynağı olarak görülen, mantık ile retorik sanatı, eski Yunan’dan beri sürekli rekabet halinde olmuşlardır. “Retorikçiler, kavramların ve dilin yetkin kullanımı aracılığıyla, inceltilmesi alanında uzmanlaşmışlardı. Öte yandan mantıkçılar ise, mantık yürütmenin özne nesnesinden veya içeriğinden tamamen soyutlanmayı ve yalnızca, kavramlar arasındaki ve kavramlardan oluşturulan önermeler arasındaki saf biçimsel ilişkilerle uğraşmayı amaçlıyorlardı.”¹⁷⁸

Leibniz’in felsefesinde merkezi bir yer tutan mantık, kavramların matematiksel inandırıcılığa kavuşturulması, bir anlamda düşünmenin ürünlerini bir biçime sokmak amacını taşır.

¹⁷⁶ A.g.e., s. 41.

¹⁷⁷ Boutroux, a.g.e. 47

¹⁷⁸ G. Mac Donald Ross, *Leibniz*, çev. Cemal Atilla, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 60.

Mantık, ayrıca, bilinen şeylerin ayrıntılarını ortaya koyma, onları belli yöntemlerle kanıtlama, bilinmeyenler üzerinde çalışmalar yaparak yeni şeyleri de keşfetme aracı olarak da kullanılabilir. Leibniz, “mantık, bize düşüncelerimizin nasıl birleştirileceğini ve nasıl düzenleneceğini öğreten bir sanat olduğundan, kabahati onun üzerine atmak için hiçbir neden görmüyorum. Aksine insanların hataları, daha çok onların mantıktan yoksunlukları yüzündendir” der.¹⁷⁹ Mantık, hem bütün pozitif bilimlerin hem de metafiziğin temellendirilmesinde bir araç görevi görür. Leibniz, Prenses Elisabeth’e yazdığı bir mektupta, mantığın temelinin Tanrı’nın varlığının kanıtlanmasıyla aynı olmasından başka, matematik, fizik, jeoloji ve teknolojideki bütün buluşların da temeli olduğu iddiasında bulunur.¹⁸⁰

Leibniz’in mantığı da, Platon ve daha çok da Aristoteles’in sistemleştirdiği şekilde, Tanım, Cins ve Tür ayrımlarıyla, bir şeyin ne olduğu ya da ne olmadığına ilişkin çözümlemelerle başlar; sonra, “Porfir ağacı” denilen, varlığın sınıflandırılması aşamasına, daha sonra türlerin alt bölünmelerine, oradan da “bireyselleştirme” denilen bir şeyin “buluşu”, Scotus’un **Haecceity**’sine ulaşıyordu. Ancak Leibniz belli bir süre bu görüşten ayrılıp, günümüzde Leibniz yasası olarak bilinen, “ayırt edilemezlerin özdeşliği İlkesi”ne varıyordu. “Eğer iki şey birbirinden ayrı iki birey ise, bunlardan biri için geçerli, diğeri için ise geçerli olmayan ve böylece onları iki farklı türe dönüştüren bir şeyin var olması gerekiyordu.”¹⁸¹ Leibniz’in mantığında yer alan konulardan bazılarını başlıklar halinde vermek gerekirse: “Her Önerme bir özne ve bir yükleme sahiptir”; “Özdeşlik ve Çelişmezlik İlkesi”; “Yeterli Neden İlkesi”; İmkân ve Zorunluluk; Kategoriler Öğretisi; Kavram, Tanım ve Önerme vs. Klasik mantığın çoğu konuları ile modern mantığın temellerini oluşturan kavram çözümlemeleri Leibniz’in mantığı içerisinde yer alan konulardır.¹⁸²

c. Monad Öğretisi

Descartes, Spinoza ve Leibniz denildiğinde akla ilk gelen

¹⁷⁹ Aktaran, S. Çevikbaş, bkz. *a.g.e.*, s. 81

¹⁸⁰ *A.g.e.*, s. 83

¹⁸¹ Ross, *a.g.e.*, s. 64-65.

¹⁸² Ayrıntılı bilgi için bkz. Çevikbaş, *a.g.e.*, s. 88-202

cevher konusudur. Felsefenin en eski, ve önemli problematiklerinden biri de cevher konusudur. Felsefi metafiziğin özünü oluşturan ve ontolojinin kendisi olan bu problem, Aristoteles'ten sonra en dikkat çekici bir biçimde, belki de felsefenin **ilk ve temel konusu** olarak modern dönemde de ele alınmıştır. Felsefe tarihinin Spinoza ile birlikte en büyük iki metafizikçisinden birisi sayılan Leibniz'in, monadolojisi felsefesinin de çıkış noktasıdır. Descartes'ın düalizmini aşmak amacıyla ortaya çıkan Spinoza'nın "monizmi", sorunu çözmeye çalışırken bir kısım sorunlara neden olunca, Leibniz çareyi antik çağın plüralizmine yakın bir öğreti sunmakta bulmuştur. Bu öğreti, Atomculuğu çağrıştıran kimi kavram ve analizlere sahip olsa da, ondan büyük ölçüde ayrılan "çoklukta birliği" savunan bir öğretidir. Hiç kuşkusuz, "Monad Öğretisi"nin ne ölçüde başarılı olduğu ayrıca tartışılır; ancak, onun tümünden materyalist olan ve ödünsüz bir mekanizmi savunan atomcu öğretiden temelde ayrılan, teleolojik ve bilinçli bir uyum ve düzeni savunan bir öğreti olduğunu baştan belirtmek gerekir.

Leibniz'in, *Monadoloji*, "*Tabiatın ve İlayetin Akla dayanan İlkeleri*" (Principia Philosophiae seu theses in gratiam) adlı eserine adını veren "Monad" terimi Yunanca, "birlik ya da "bir olan" anlamına gelen "monas" kelimesinden alınmıştır.¹⁸³ Monadoloji'nin ilk önermesi şöyledir: "Burada sözünü edeceğimiz Monad, bileşiklere giren, yalın/basit bir cevherden başka bir şey değildir; yalındır, yani kısımları yoktur."¹⁸⁴

Monadoloji'nin bu ilk cümlesinden de anlaşılacağı gibi, bileşikler bile oluşturan her küçük parçanın, yani Monadın, aynı zamanda bir cevher olduğu belirtilmektedir. Bütünü oluşturan her monadın birbirinden bağımsız "kendi başına" ya da birinin diğerine "penceresi olmayan" birer cevher olduğu kabul edilir. Monadoloji'nin ikinci önermesi, bütünü oluşturmaya gereken parçacıkların var olmasının mantıksal bir çıkarım olduğunu açıklar niteliktedir; şöyle ki: "ve madem bileşikler vardır, yalın cevherler de olmalıdır; zira bileşik olan, yalın olanların kümeleşmesinden ya da *aggregatum*'undan (bir araya gelme, toplanma) başka bir şey değildir."¹⁸⁵ Hiçbir parçanın olmadığı yer-

¹⁸³ Leibniz, *Monadoloji*, çev. Atakan Altınörs, (çevirenin notu), s. 97.

¹⁸⁴ Leibniz, *Monadoloji*, s. 97.

¹⁸⁵ A.g.e., s. 98.

de, ne uzam ne biçim ne de bölünme mümkün olmayacağına göre, ortada hem bir parça hem de onları meydana getiren zerrecikler, atom ya da Leibniz'in terimiyle Monadlar bulunmaktadır. Bu cevher(ler) (monad), Demokritos'un maddi (somut, reel) atomları ile Descartes'in matematiksel noktaları olan (soyut) modalitelerin bir sentezi, yani hem realitesi olan ve dışarıdan belirlenen "kuvvete" sahip bir madde hem de bilinci olan bir "ruh" niteliği olan bir şeydir. Monadların, oluşturulan bir bileşik türünden başı da sonu da yoktur. Onlar "bir anda yaratılmakla başlayıp bir anda iptal edilmekle son bulabilirler."¹⁸⁶ Bir monada dışarıdan hiçbir şey nüfuz edemez, onu etkileyemez. "Monadların içlerine herhangi bir şeyin girebileceği veya çıkabileceği pencereleri yoktur. Eskiden Stoiklerin duyulur türler için yaptığı gibi, ilinekler cevherden ayrılamaz ve cevherin dışında gezinemez. Bu itibarla, bir Monada dışarıdan ne cevher ne de araz/ilinek girebilir."¹⁸⁷ Ancak, birbirilerini etkilememeleri varlığını kendilerine borçlu olmaları, onların "nitelikleri" olmadığı anlamına gelmez. Eğer nitelikleri olmasaydı onlar "varlık" bile olamazlardı. Eşyanın farklı farklı olması başka türlü izah edilemezdi. Her monadın başkalarından farklı olması bir zorunluluktur. Duns Scotus'tan intikal etmiş olan "biyeyleşme ilkesi" (principle d'individuation), yani birbirinden *farklı olmayan iki varlık asla mümkün değildir*, ilkesi¹⁸⁸ Leibniz'in Monad öğretisinin önemli ilkelerindendir. "Yaratılmış" her Monad bir değişime tabidir, aynı zamanda. Dışsal bir değişim yoktur ama içsel bir değişim her zaman söz konusudur. "Şu halde monadlar evrenin düzeninin inşa edildiği temel unsurlardır. Bu monadların inorganik unsurlardan insan ruhuna kadar sıralanan farklı derecelerde bilinçleri vardır. Öyleyse monadlar bir hiyerarşi oluşturur. Aynı zamanda, her bir monad tüm diğerlerinden etkilenmez."¹⁸⁹ "Fakat işte tehlikeli bir itiraz: Eğer her monad ayrı bir âlem oluşturuyorsa, eğer hiçbirinin etkiye maruz kalacağı ve bir etki yapacağı "pencereleri" bulunmuyorsa, eğer eşya arasında karşılıklı etkinin en küçük bir ihtimali yoksa evren ve onun birliği ne olur? Spinoza bu birliğe

¹⁸⁶ A.g.e., s. 98.

¹⁸⁷ A.g.e., s. 99.

¹⁸⁸ Bu ilkeyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Çevikbaş, a.g.e., s. 281.

¹⁸⁹ Skirbekk, Gilje, a.g.e., s. 273

bireylerin realitesini feda etti; Leibniz bunun aksi bir aşırılığa düşmeyecek midir? Onun başlangıçlarına göre, ne kadar atom varsa o kadar evren yok mudur? Leibniz, her atomizmin zorunlu olarak karşılaştığı bu güçlüğü çözmekten çok, onun yanından geçip gidiyor. O, Spinoza'nın yekpare taştan evrenini kırdı, parçaladı, toz haline getirdi. Bu sonsuz küçük parçaları birleştirmek, yeniden inşa etmek için gerekli olan çimentoyu nereden alacaktır?"¹⁹⁰

Leibniz'in hem Kartezyenlerin mekanizminden hem de Spinoza ve Okasyonalistlerin "cisimlerin kendiliğinden bir kuvveti olmadığı" yolundaki görüşlerinden ayrılarak, cismin özünün "kuvvet" olduğu savını öne sürdüğü söylenebilir. O bir anlamda Aristoteles'in "entelekheia"sını yardıma çağırmıştır. Her varlık türünün kendi içinde "tekâmüle doğru bir eğilim bulunduğu" fikrini anlatan "entelekheia" ifadesini kullanan Leibniz'in, "bütün basit cevherlerin iç faaliyetlerini bizzat kendilerinde taşımasını, bu cevherin kendi kendine yetmesini entelekheia kavramıyla açıkladığı görülür."¹⁹¹

d. Bilgi Kuramı

Leibniz'in bilgi öğretisinden söz ederken üzerinde önemle durulması gereken noktalardan bir tanesi de Locke'la arasında geçen bir tartışmadır. Leibniz, Descartes'la başlayıp, Spinoza ve Leibniz'le devam eden rasyonalizme büyük darbe vuranların başında gelen Locke'un, "doğuştan ideleri reddetmesi" ve bu temel üzerine kurduğu ampirizmine karşı, *Yeni Denemeler* (Nouveaux Essais) adlı bir eser yazmıştır. Bu eserinin önsözünde, sansüalizmin ve dolayısıyla Ampirizmin temel argümanlarından olan, **"İnsan zihninde, daha önce duyulardan elde edilmemiş, hiçbir şey yoktur"** (*Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*) sözüne karşı, **"yalnız, zihnin kendisi hariç"** diyerek karşı çıkmıştır. Leibniz, burada, müdrike ya da insan zihninin, idelerin bazı tohumlarına sahip olduğu fikrini de empoze etmeye çalışır. Esasında bir potansiyelite olarak böyle bir "güç"ün insan zihninde olduğunu tümünden reddetmeyen Locke'la, Leibniz'in birbirine yaklaştığı savunulabilirse de, bu Leibniz'in uzlaştırmacı özelliğine bağlanabilir. Normalde, çok

¹⁹⁰ Weber, *a.g.e.*, s. 244.

¹⁹¹ Leibniz, *Monadoloji*, s. 101.

daha derin tartışmaların devam edeceğine ilişkin ipuçları olduğu da göz ardı edilmemelidir.

Leibniz'in bilgi kuramını da metafiziği ile birlikte değerlendirmek gerekir. Onun bilgi kuramında "doğru" ve yanlış"ın belirlenmesi önemli bir yer tutar. Daha sonra da Descartes'ta olduğu gibi, açıklık ve seçiklik yönünden bilginin derece ve nitelikleri ele alınmaktadır. "Leibniz'e göre temsil edilen şeyi tanımamızı mümkün kılan bilgi, açık bilgidir. Bir şeyi diğerlerinden ayırmak için yeterli olan izleri birer birer sıralayamaz ya da belirleyemezsek, bu bilgi türüne karışık bilgi denir... Yeteri kadar belirti ve gözlemle bir nesneyi başkalarından ayırma işi de bize seçik bilgiyi sağlar."¹⁹² Her hangi bir maden türünü cevher ve alaşımları açısından yakın ve uzak türlerinden ayırt ederek tanıma işi de, seçik bilgi türüne girer. Altını bakırdan ya da bakırı kromdan ayırt etme işi vb. ya da Descartes'te olduğu gibi, genel bir ağrı içerisinde tam olarak ağrıya neden olan dışın tespit edilmesi gibi. Leibniz, açık ve seçik bilgiden ve sayılarla ifade edilen bilgilerden "uygun" bilgi türünü elde eder, bu da nitelik açısından bilginin üst derecelerinde yer alır; ancak bu da hakikati bilmede yeterli olmaz.

e. Akıl Hakikatleri Olgu Hakikatleri

Leibniz iki tür "hakikat" tanıır: Bunlardan birincisi a priori özelliğe sahip olan ve "muhakeme"den elde ettiğimiz, **akıl hakikatleri** ya da gerçekler; ikincisi de, matematiksel ve mantıkî olan birincinin dışında kalan a posteriori özelliğe sahip deneyimden kazanılan, **olgu hakikatleri**. **Akıl hakikatleri zorunludur**, çünkü karşıtlarını tasarlamak da, iddia etmek de mümkün değildir. Bir üçgenin iç açıları toplamının iki dik açıya eşit olmasına karşı bir sav ileri sürülemez. **Olgu hakikatleri olumsaldır** (contingent); karşıtlarını düşünmek mantıksal açıdan mümkündür. Örneğin, "Sezar'ın Rubicon'u geçmemiş olması da mümkün idi."¹⁹³ Leibniz, her bir gerçeklik sınıfının bir ilke tarafından yönetildiğini düşünüyordu: Akıl gerçeklikleri *çelişki ilkesine* göre davranmak zorundayken, olgu hakikatleri ise *yeterli neden ilkesi* ile uyum içerisinde olmalıdırlar.¹⁹⁴ "Muhake-

¹⁹² Çevikbaş, *a.g.e.*, 312.

¹⁹³ Leibniz, *Monadoloji*, s. 106/§.33

¹⁹⁴ Sahakian, *a.g.e.*, 138.

melerimiz (usa vurma) şu *iki büyük ilke* üzerinde temellenmiştir: İçinde çelişki taşıyanın *yanlış*, yanlışla karşıt ya da yanlış ile çelişik olanın ise *doğru* olduğuna, onun sayesinde hükmettiğimiz, *çelişme ilkesi*. Leibniz'in ikinci ilkesi de *yeter sebep ilkesi*dir. Bu ilke de bir şeyin ya da olgunun "neden başka türlü değil de böyle olduğunun" yeter sebebi bulunması ya da aranması gereği üzerine kuruludur.¹⁹⁵ Leibniz'in mantıki ilkeleri matematikçilerin spekülative teoremlerinden, metafiziğin ve başka akli alanların hepsinde geçerliliğe sahip tanım, teorem ve aksiyomların da içerisinde bulunduğu yere kadar bir alanı kapsamaktadır. Bu bir anlamda sözel olanların da matematiksel işleme tabi tutulması gibi bir şeydir. Leibniz'e göre "her şeyin bir nedeni vardır" ama bu nedenleri bütün yönleriyle bilmek mümkün değildir. Bazı "yalın idealar" vardır ki ispatlanamazlar, hatta ispat etmeye de gerek yoktur. Bunlara, Aksiyomlar ve kabuller, başka bir ifadeyle *İlk İlkeler* denir. Bunların karşıtları, çelişki içeren, "Aynılık beyanlarıdır" (énonciations identiques). "Bütün insanlar fanidir.", "Bütün üçgenler üç kenarlıdır.", "Nokta en küçük geometrik şekildir." gibi, "A, A'dır." türünden bütün önermeler buna örnek verilebilir.¹⁹⁶

Yeter sebep gerektiren evrendeki olguları saymanın da, hepsinin nihai sebebinin bulunmasının da mümkün olmadığını belirten Leibniz, yaptığımız eylemlerin ve gözlediğimiz olayların, mutlaka görünen ve görünmeyen sebeplerinin bulunduğunu vurgulayarak, yaşadığımız evrenin ve değişimlerin bütün ayrıntılarının nihai sebebinin, zorunlu bir varlıkta bulunması gereğinin akli bir çıkarım olacağını ima eder. Bu zorunlu varlık da Tanrı'dır. Bu çıkarımın sonunda şu ifadeyi kullanır: "*Bu çevre de tamamen birbirine bağlı olan bütün detayların yeter-sebebidir; sadece tek bir Tanrı vardır ve bu Tanrı kâfidir.*"¹⁹⁷ Leibniz'in "her şeyin nihai ve eksiksiz" yani "mükemmel" nedeni olarak gördüğü Tanrı, aynı zamanda bağımsızlığı kendinden olan ve bir sınır tanımayan sonsuzluğa sahip olması gibi sıfatları da taşımaktadır.¹⁹⁸

¹⁹⁵ Leibniz, *Monadoloji*, 106.

¹⁹⁶ *A.g.e.* s. 106.

¹⁹⁷ *A.g.e.*, s. 107.

¹⁹⁸ *A.g.e.*, 107.

f. Tanrı'nın Sıfatları

Leibniz'in bilgi teorisinin vardığı nokta, Tanrı'nın a priori ve a posteriori olarak kanıtlanması meselesidir. O, Fizik ve metafizik dünyada var olan her şeyin mutlaka bir sebebe bağlı olarak meydana geldiği kabulünden yola çıkarak, "nihai sebep" olarak Tanrı'yı gördü. "Mükemmel" varlık olan Tanrı, bu mükemmelliğinde de sonsuz ve sınırsızdır. Leibniz, kâinatı da mümkün olanların en iyisi olarak görür ama orada eksiklikler ve tam mükemmel olmama durumunu da kabul eder. Ancak, bu eksik oluş kendi doğaları gereğidir. Her ne kadar onun nedeni olsa da, Tanrı evrenle aynı şey değildir ve mükemmelliği tartışılmaz. Burada, evrenle Tanrı'yı bir gören Spinoza ile Leibniz arasında temel bir ayrılık söz konusu. Leibniz, evreni bir hakikat olarak kabul eder ve bu var olan her şeyin hakikatini Tanrı'nın müdrikesi/anlama yetisinden aldığını söyler. Hakikatlerin bağlı bulunduğu *ideaların* yeri orasıdır. Tanrı olmasa ne mümkün, ne de başka herhangi bir şey var olmayacaktır. Yani Tanrı, ontolojik ve epistemolojik ilkelerin mutlak kaynağı ve nedenidir. Reale ve rasyonalite mutlak anlamda Tanrı'ya bağlıdır. Her türlü "imkân" da, ezeli-ebedi hakikatler de, bir reale varsa, bunlar bu özelliklerini zorunlu varlığın mevcudiyetine borçludurlar. Tanrı'nın varlığını bu "imkân" ve bundan doğan zorunluluktan a priori olarak kanıtladığını iddia eden Leibniz, eşyanın varlığını kabul edip onların nihai nedeni olarak Tanrı'yı göstererek, a posteriori bir kanıt ortaya koymuş olduğunu da belirtir.¹⁹⁹

Tanrı, bir birlik ve köken olan yalın cevherdir; bütün yaratılmış Monadlar onun ürünüdür; Tanrı'da her şeyin kaynağı *Kudret*, bütün ideaların ayrıntısını kapsayan *Bilgi*, yaratma, üretme ve değişimleri "en iyi" ilkesine göre yapan bir *İrade/Himmet (Volunte)* vardır.²⁰⁰ Tanrı, özgür iradesiyle evrende her şeyi bilinçli ve belirli bir düzen ve uyum içerisinde yaratmıştır. Onun işlerinde keyfiliğe ve yerli yersiz değişime yer yoktur; burada da Leibniz'in uyum ve planlanmış bir determinizmi savunduğu düşüncesine varılmış olmaktadır.

g. "Önceden Kurulmuş Uyum"

Leibniz'le birlikte anılan öğretilerden bir başkası da, düzenli

¹⁹⁹ A.g.e., s. 108. §. 45.

²⁰⁰ A.g.e., 109.

olduğu kesin olarak kabul edilen, düzensizlik sanılan karşıtlar arasında bile bir uyum olduğu savına dayanan, bu konuda, temel olarak maddi olanla tinsel olan arasındaki ilişki ve uyumu anlatan öğretilerdir. Bilindiği gibi, Descartes'ta, Spinoza'da ve Skolastik dönem de dâhil olmak üzere uzun bir dönem, ruh-madde, Tanrı-evren gibi karşıtlıkların nasıl çözüleceğine ilişkin tartışmalar önemli bir yer tutmaktaydı. Leibniz bu sorunu evrensel bir akıl olan Tanrı ve onun parçası olan insan akli, ruhu, ya da entelekhia gibi bitkilerde ve hayvanlarda bulunan tinsel şeylerle bedensel özelliklerin "mükemmel olan Tanrı'nın ezeli ve ebedi bilgisi ve planı ile önceden kurulmuş bir düzen çerçevesinde yürüyüp gittiğini öne sürerek çözer. Bu görüş, metafizik açıdan uygun bir savunma gibi görünse de, birçok güçlüğü içerisinde taşıyan bir öğreti olarak gözükmektedir.

h. Kötülük Problemi ve Théodicée

Leibniz'in Monadoloji ile birlikte çok önemli başka bir eseri olan Théodicée (Teodise),²⁰¹ Prusya Kralı'nın, Leibniz'den, Pierre Bayle'in insan özgürlüğü ile kötülük problemi arasındaki çelişkinin çözülemeyeceği, aynı zamanda, rasyonel bir "iman"ın olanaksızlığı yolundaki iddialarına bir cevap vermesini istemesi nedeniyle yazılmıştır. "Eser, kötülük ve insan hürriyetiyle Tanrı'nın iyiliğini ve kadir-i mutlaklığını bağdaştırma denemesidir."²⁰² Üslup ve içerik yönünden ironik bir şekilde yorumlayan Weber'in ifadesine göre Théodicée, "Fizik, metafizik ve ahlaki kötülük sorunundan söz eden ve bunu tanrısal takdir'e (La Providence) karşı kanıt olarak kullananları çürütmek" amacına yönelik bir çalışmadır.²⁰³ Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuş-*

²⁰¹ Theodise kelimesi Leibniz tarafından özel olarak kullanılmış bir kelimedir. Yunanca Teos (Tanrı) ve diké (adalet) kelimelerinin birleştirilmesiyle elde edilmiştir. Leibniz'in, bu kadar çok kötülük içeren evreni yaratmakla suçlayanlara karşı, Tanrı'yı haklı çıkarmak amacıyla yazdığı yazılara bu ad verilir. Bkz. Martine de Gaudemar, *Leibniz Sözlüğü*, çev. Aliye Kovanlıkaya, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 131. Theodise hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Charles Werner, *Kötülük Problemi*, çev. Sedat Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000, s. 19-35.

²⁰² Boutroux, *a.g.e.*, s. 28

²⁰³ Weber, Theodise için, "bilimsel olmaktan çok halka yönelik bir kitaptır" demekle kalmıyor, Leibniz'i, Tanrı konusunda laubali bir üslup kullandığı, O'nu, iradesine ve zekâsına sahip olmayan bir varlık olarak nitele-

ma'nın, "Tanrı'nın daha iyisini yapabileceğine inananlara karşı" geliştirdiği akıl yürütmeler bölümünde, Tanrı'nın eserlerinin daha mükemmelinin yaratılabileceğini öne sürenlerin görüşlerine katılmaz. Bu kabul Tanrı'nın yüceliği ile bağdaştırılamaz. O, "Bir mimarın eserini daha iyi yapabileceğini beyan etmek, onun eserinde kusur bulmaktır; bu da, Kitab-ı Mukaddes'e de ters düşer." der.²⁰⁴

"O halde Tanrı'ya, her şeyi en iyi adına yaptığı ve hiçbir şeyin onu sevenlerin zararına olmayacağı hususunda bu güveni beslemek yeterlidir..."²⁰⁵ "Tanrı düzenin dışında kalan hiçbir şey yapmaz ve olayları hiçbir düzeni yokmuş gibi tasavvur etmek mümkün değildir." Leibniz, nizami ve gayri nizami (extra-ordinaire) dediği bazı işlerin mümkün olduğunu, ancak gayri nizami denilenlerin "mahlûkat" arasında böyle görüldüğünü, bütüne bakıldığında, her şeyin uyumlu olduğu görüşünü benimser. Rastgele atılan çiziklerin, boş bir kâğıda atılan noktaların hepsinden düzenli geometrik şekiller türetilebileceğini, evrende "düzensiz" diye hiçbir şeyin olmasının mümkün olmadığını belirtir.²⁰⁶

1. Leibniz'in Pratik Felsefesi (Ahlak, Hukuk ve Din Felsefeleri)

Leibniz'in pratik felsefesinde ele alınan Ahlak, Hukuk ve Din konularını açıklarken de onun rasyonel metafiziğinden yola çıkmak gereklidir. Her şeyi tanrısal bir düzen ve "önceden tesis edilmiş uyum" çerçevesinde açıklayan filozofun, ahlak anlayışında da akıl belirleyici bir rol oynar. Aynı şekilde, burada, kavramlarının doğru belirlenmesi de önemli bir yer tutar. Hiç kuşkusuz, doğru ve yanlışın tanımları çelişme ve başka akılsal ilkelere belirlenir. Evrende bir belirlenimin (determinasyon) olması, kişinin sorumluluğunu ortadan kaldırmaz. Kişi, bulanık (kötü) duyu algılarından kurtulup, açık ve seçik (iyi) akıl ve mantık ilkelerine göre hareket ettiği zaman, iradesini doğru yönde kullanmış ve gerçek özgürlüğe kavuşmuş olur. Leibniz'e göre ahlakın bir amaç, bir de araç yönü vardır. Onun, ahlaki

diği, mümkün olan evrenlerin en iyisinin bu olduğunu savunarak hafife aldığı gerekçesiyle eleştiriyor. Bkz. Weber, *a.g.e.*, 256.

²⁰⁴ Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, s. 38.

²⁰⁵ *A.g.e.*, s. 41

²⁰⁶ *A.g.e.*, s. 42-43.

ilkelerde varılmasını istediği amaç, Tanrının rızasını kazanmak (félicité) yolunda bir çaba göstermektir. "Bize yaraşan ve yönelmemiz gereken mutluluk, makul bir neşe ve aklın ışığının eşlik ettiği bir hazdır; bu aynı zamanda yeni hazlara ve yeni kâmil özelliklere doğru biteviye ilerleyen bir gidişattır." Leibniz, bilgi gibi ahlaklılığın da insanların doğasında bulunduğunu (doğuştan olduğunu) kabul eder. Hazzın da acının da, yine doğamızın bir parçası olduğunu, burada, erdemin eşlik ettiği bir haz duygusunun tercih edilmesi gerektiğini vurgular. Yapmamız gereken, zihnimizin yol göstericiliğinde seçik algılar edinmeye çalışarak, özgürlüğümüzü, kendimizi evrensel bir tarzda konumlandırmak, davranışlarımızı ölçüp biçilmiş kurallara göre ayarlayıp, ona göre hareket etmektir.²⁰⁷ Evreni ve kendi dışındaki kişi ve şeyleri öğrenen insanın kemali de sevgisi de birbirine paralel olarak artar. Bu sevgi öylesine genişler ki, kendi dışındakilerin sevgisine ulaşır ve bu bencilliği en az düzeye indirir. Amaç Tanrı sevgisi olduğu için, artık kişi daha büyük idealler peşinde olduğunu hisseder. "Sevmek, sevilenin iyiliğini istemekten veya aynı anlama gelmek üzere, sevilenin mutluluğunu kendi mutluluğu edinmekten başka bir şey değildir." "Bu sevgi/aşk (amour), gerek başka insanlara gerekse Tanrı'ya duyulur. Sevgi evvela kendimize benzeyen varlıklar olarak insanlara yönelir ve bundan daha doğal bir şey de olamaz. Fakat sevgi en yüce nesnesini Tanrı'da bulur."²⁰⁸ Tanrı için olan sevgide karşılık olmayacağı için, buradan, kişi, başkaları adına da özveride bulunacağını göstermiş olur. İlahi sevgi, başkalarını da karşılıksız sevmenin kapısını aralamış olur.

Leibniz'in hukuk anlayışı da onun sevgi anlayışından çıkar. Ona göre adalet, hikmet sahibinin merhametinden başka bir şey değildir. Burada ahlak ile hukuk arasındaki sıkı ilişki dikkat çeker. Leibniz adaleti türlere ayırır: Birincisi, değiştirici adalet (Jus strictum); ikincisi, paylaştırıcı adalet (Equitas); üçüncüsü de evrensel adalettir (pietas). Leibniz'in hukuk ve adalet anlayışının nihai hedefi, Tanrı'nın rızasını kazanma güdüsü olmak suretiyle, dini bir renk taşır. "Yalnızca Tanrı iradesi üzerinde değil, aynı zamanda müdrikesi üzerinde de temellenmiş ve

²⁰⁷ Boutroux, *a.g.e.*, s. 139.

²⁰⁸ *A.g.e.*, s. 141.

değişmez olan doğal yasanın yanında, koşullara göre değişebilen pozitif beşeri ve ilahi yasalar vardır.”²⁰⁹

Ahlak ve hukuk gibi, din konusunda da Leibniz felsefi bütünlüğüne uygun bir sistem sunar. Leibniz, dinin hem doğal hem de pozitif yönünü kabul eder. Dinin özü de Tanrı sevgisine dayanır. Gerçek dindarlığın Tanrı sevgisinde kendini kaybetmekten başka bir şey olmadığını savunan Leibniz, bilgiyi de sevginin koşulu olarak ileri sürer. Dindar insan alçakgönüllü ve başkalarına karşı merhametli olur. Pozitif dinlerin daha çok biçimsel yönlerine dikkat çeken Leibniz, dini tören ve ritüelleri erdemli eylemlerin bir tür taklidi olarak görür. Bizim manevi bir iklime gitmemize aracı olacaksa, bu biçimsel şeyler de kabul edilebilir şeylerdir. Ama yalnızca gösterişe yönelik olup da, kişiyi yanlış yollara saptırıyorsa, kınanması gereken şeylerdir. Leibniz için pozitif dinlerin en iyisi Hristiyanlıktır.

Leibniz din ile felsefenin birbirleriyle çelişik olmadığını düşünmektedir. Bayle gibi akıl ile vahyi ayrı gören anlayışa karşı çıkan Leibniz, akılla vahyin ya da imanın tam örtüşmesine de birbiri ile çelişmeyeceğini belirterek, imanın aklın ötesine gidebileceğini kabul eder. Ama, akıl onun için önemli bir ölçüttür. Aklın üstünde kalan şeyler, akla aykırı olarak değil de, bizim rutin anlayışımıza ve bilgi sınırimıza aykırı gözükebilir. Leibniz’e göre mucize mümkündür. Fiziki zorunluluk ya da doğadaki yasalar Tanrı’nın bu konudaki mutlak zorunlu bağlılığını gerektirmez. Tanrı yüksek amaçlar uğruna bazen istisnalar getirebilir.”²¹⁰ Üstelik mucize her tür yasanın ihlal edildiği anlamına gelmez. Daha alt seviyede kalan bir düzen içinden, daha yüksek düzeyde bulunan bir ilahi düzen arasında geçiş olarak değerlendirilir. Bu bakımdan dinin hakikatleri akılla çelişmez, ama akli aşar.²¹¹

²⁰⁹ *A.g.e.*, s. 142.

²¹⁰ *A.g.e.*, s. 145.

²¹¹ *A.g.e.*, s. 145.



V. BÖLÜM: Aydınlanma Felsefesi

Avrupa'da "Akıl Çağı", "Altın Çağ" gibi adlarla anılan Aydınlanma için Berkeley "Işık deryası" der.¹ "Aydınlanma"nın üzerinde uzlaşılacak tek bir tanımını vermek zordur. Aynı şekilde, onun sınırlarını belirlemek de güçtür. Doğa bilimcilerin, tarihçilerin, sosyologların, siyaset bilimcilerin, iktisatçıların, teologların, ahlakçıların, hukukçuların, siyasetçilerin ve felsefecilerin Aydınlanmaya bakışları da, değerlendirmeleri de birbirinden farklıdır. Ancak, bütün bu çeşitliliğe rağmen, aydınlanmanın üzerinde uzlaşılacak önemli bir özelliğinden de söz edilebilir. O da, verilen tanımlardan da anlaşılacağı gibi, "akılın egemen olduğu bir eylem ya da süreç olduğudur. Aydınlanma üzerine bir iki tanım vererek bu süreci daha yakından tanımak mümkündür. Aydınlanma: *Avrupa'nın kültürel ve entelektüel tarihinde, gelenekçiliğe, gericiliğe (obscurantism), dayatmacılığa (authoritarianism) karşı akli kullanma olarak ortaya çıkan ve 1680-1780 yılları arasını kapsayan bir akımdır.*² Daha kapsamlı bir başka tanımlamaya göre Aydınlanma: *"Avrupa'da 17. yüzyılın ikinci yarısıyla, 19. yüzyılın ilk çeyreğini kapsayan ve önde gelen birtakım filozofların akli insan yaşamındaki mutlak yönetici ve yol gösterici yapma ve insan zihniyle bireyin bilincini, bilginin ışığıyla aydınlatma yönündeki çabalarıyla seçkinleşen kültürel*

¹ Ulrich Im Hof, *The Enlightenment*, trans. William E. Yuill, Great Britain, 1997, s. 4

² Mautner, *a.g.e.*, s. 187.

bir döneme, bilimsel keşif ve felsefi eleştiri çağına, felsefi ve toplumsal harekete verilen ad,”³ Aydınlanma, yalnızca entelektüel bir hareket değil, ışığını bütün insan etkinliklerine yansıtacak biçimde yayılan, hukuktan, ticarete, ekonomi politikten, genel siyasete, askeri kurumlardan dine, eğitimden bilime hemen her alanı içerisine alan bir etkinlik, bir aydınlıktır.⁴ “Aydınlanma Çağı, akıl ile deneyin en uygun bileşimini bilimde (doğa biliminde) bulan ve hakikate bilimsel hakikat olarak ulaşılabileceğini düşünen, bu konuda metafiziği, teolojiyi ve dini devre dışında tutmak isteyen bir tavra sahip olan ve bununla tutarlı bir çizgide, pratik/politik/ahlaksal sorunların bilimsel düşünce ile çözülebileceğine inanan bir çağ olmakla karakterize olur ve bu karakterizasyon bu çağın ürünü olan “entelektüel” için de geçerlidir.”⁵ Aydınlanma çağı ve özelliğinin süreci ile ilgili de değişik yaklaşımlar vardır. Kimi yorumcular, “Aydınlanma”nın on sekizinci yüzyılın bir başka ifadesi olduğu, bu zaman diliminin “Aydınlanma”nın gerçek meyvelerini verdiği, Aydınlanma düşünürleri olarak anılan önemli filozofların bu yüzyılda yaşamış olduğu ve sürecinin bu yüzyılda başlayıp, bittiği görüşündedirler. Kimileri de, Aydınlanma sürecinin 1640 yılında İngiliz Devrimi ile başlayıp 1789 yılında Fransız Devrimi ile sona erdiği kanısındadırlar. Bir başka değerlendirmeye göre Aydınlanma, öncülerinden Montesquieu’nun doğum tarihi olan 1689 yılında başlayıp, 1789 yılında Holbach’ın ölümü ile sona ermiş olan bir süreçtir.⁶ Aydınlanma ifadesi de dönemi de farklı çevrelerce farklı yorumlanmış, bu nedenle belli bir noktada buluşmak mümkün olmamıştır. Aydınlanma filozofu nitelemesi kişisel inanç ya da dine bakışla değerlendirilemez; çünkü Aydınlanmanın çok farklı görüşlere sahip filozoflar tarafından gerçekleştirildiği yadsınamaz. Ancak, “insan aklının”, “Aydınlanma”nın “ayırt edici özelliği” konusunda bir tartışma olmadığı da açıktır. Bu durumda, “Akıl Çağı”nı on sekizinci yüzyıla sınırlayıp, yalnızca yüz yıllık bir dönemi aydınlanma olarak anmak isabetli bir de-

³ Cevizci, *Sözlük*, s. 88.

⁴ Hof, *a.g.e.*, s. 7.

⁵ Doğan Özlem, “Felsefe Geleneği ve Aydınımız”, *Kimin İçin Felsefe*, ed. Betül Çotuksöken, Sevgi İyi, İstanbul 2006, içerisinde, s. 163

⁶ Bkz. Peter Gay, *The Enlightenment An Interpretation The Rise of Modern Paganizm*, New York, 1967, s. 17.

ğerlendirme olmayacaktır. On sekizinci yüzyıl gibi yoğun bir "akıl egemenliğinden" söz edilmese de, aydınlanma yüzyılı değil de "aydınlanma yüzyıllarından" söz etmek gerekir. Aydınlanma dönemi filozofları, on yedinci yüzyıla kadar felsefecilerin gözdesi konumundaki tümdengelimci soyutlamalara dayalı, varlık ve bilgi anlayışı yerine, ağırlıklı olarak, tümevarım yöntemine ve bunun önemli bir unsuru olan, deney ve gözleme dayalı, "modern" bir yöntemi uygulamaya koymuşlardır. On yedinci yüzyıldan itibaren, bilgi, evren ve metafiziğe ilişkin tartışmalarda yepyeni bir anlamlandırma, yepyeni bir yöntem belirleme düşüncesi başlamış, bu uygulama on sekizinci yüzyılda en üst düzeye çıkmıştır. Aydınlanma yüzyıllarının en etkili filozoflarından birisi hiç kuşku yok ki, Newton'dur. Newton'un yönteminin sağlamlığına büyük hayranlık duyan birçok entelektüel, bilim adamı ve filozof, onun fizikte yaptığı devrimi, diğer disiplinlerde de deneme çabasına girmişlerdir. Bu yüzyıllar, doğa felsefesi ile birlikte, insan felsefesi ve hümanizmin de belirleyici olduğu bir süreçtir, aynı zamanda.

Aydınlanma anlayışını, Kant'ın yorumu daha ayrıntılı ve derli toplu bir şekilde açıklamaktadır. Kant, 1783 yılında, Berlin'de yayınlanan, *Berlinische Monatsschrift* adlı gazetede yazdığı "Aydınlanma nedir? (Was ist Aufklärung) sorusuna cevap" başlıklı kısa makalesinde, şu açıklamayı yapmıştı: "*Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. Sapere aude! Aklını kendin kullanma cesaretini göster!* sözü imdi Aydınlanmanın parolası olmaktadır."

⁷ Immanuel Kant, "*Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt*", çev. Nejat Bozkurt, Yazko Felsefe Yazıları, 6. Kitap, İstanbul, 1983, s. 139. Nejat Bozkurt, Aydınlanmanın sloganı olan, **Sapere Aude** sözünün ünlü Romalı düşünür Horatius (İ.Ö. VI. yy)'un bir şiirinden alınan "Bilmek ve tanımak yürekliliğini göster!" anlamına gelen bir söz olduğunu belirtmektedir. Bkz. *a.g.e.* s. 147. Bu ifade, "Aklını kullanma yürekliliğini göster!" şeklinde de kullanılabilmektedir.

çıkmayı düşünmeyen, yönetilmek ve yönlendirilmeyi asli görevi sayan, daha doğru bir deyişle “aklını kullanmayı aklına getirmeyen” insanı, eleştirel bir dille özetlediği yorumu şöyle sürdürüyor: Böylece, *“İnsanların başına gözetici ya da yönetici olarak gelmek başkaları için de kolay olmaktadır. Ergin olmama durumu çok rahattır çünkü. Benim yerime düşünen bir kitabım, vicdanımın yerini tutan bir din adamım, perhizim ile ilgilenerek, sağlığım için karar veren bir doktorum oldu mu, zahmete katlanmama hiç gerek kalmaz artık. Para harcıyabildiğim sürece düşünüp düşünmemem pek o kadar önemli değildir; bu sıkıcı ve yorucu işten başkaları beni kurtaracaktır çünkü.”*⁸

Aydınlanmayı çok dar sınırlar içerisinde tanımlamak yerine yirminci yüzyılın önemli filozoflarından Ernest Cassirer’in şu değerlendirmeleriyle görmek en uygun yol olarak gözüküyor: “Aydınlanma düşüncesinin gerçek doğası, içerisinde açık bir biçimde yer alan belirli öğretiler, aksiyomlar ve teoremler sayesinde görülemez; daha çok, şüphe edip araştırırken ve yıkıp yeniden yaparken var olan süreç içerisinde görülebilir. Sürekli dalgalanmalarla meydana gelen bu aktiviteler, yalnızca bireysel kimi öğretilerle sınırlanamazlar. Gerçek Aydınlanma felsefesi yalnızca, Voltaire, Montesquieu, Hume yahut Condillac (1715-1780), Alembert ya da Diderot, Wolf, Lambert’in düşünceleri ya da öğrettikleri değildir.”⁹ Aydınlanma felsefesi öyle entelektüel bir fabrikadır ki, içerisinde bir pedal darbesiyle binlerce yivin harekete geçtiği, algılanamayan etkiler yaratan bir vida hareketinden başka bir şey değildir, onun yerine getirdiği tarihi görev sınır kabul etmez.¹⁰

A. Aydınlanmanın En Çok Etkilediği Alanlar: Din ve Ahlak

Dogmayı esas alan Hıristiyanlık dininin, rasyonel açıklamalarla şekillendirilmeye çalışılması, ilk dönemlerde sert tepki

⁸ Kant, *a.g.e.* s. 147.

⁹ Ernst Cassirer, *The Philosophy Enlightenment*, Translated By Fritz C. A. Koelln And James P. Pettegrove, New Jersey 1951, s. X.

¹⁰ *A.g.e.* s. IX.

görmüş olmakla birlikte, Augustinus, Anselmus ve Thomas Aquinas gibi filozofların, çok önemli mevkilerde bulunmuş kilise mensuplarının “rasyonalist” eğilimleri, bir anlamda, “rasyonal teoloji” yapmanın da meşruiyetini sağlamıştır. Bu hareket, zamanla hız kazanarak, geleneksel din algısına tepkiye dönüşmüş, sonuçta Protestan hareket ortaya çıkmıştır. Doğa bilimi merakı olan, akli gerektiği gibi kullanmak isteyen Hristiyan filozoflar, adeta kilise ile Aristoteles’in otoritesi arasında sıkışıp kalmışlardı. Broadie, birçok teolog-filozofun Rönesans ve Reform ateşini yakanlar olduklarını teslim ederken, onların paradoksal durumuna işaret ederek şu değerlendirmeyi yapar: *“Esasında hem bu dönemde hem de sonraki dönemlerde birçok filozof hem Tanrı’nın otoritesini hem de Aristoteles’in otoritesini tanımanın bir güçlük taşımadığını pratikte göstermişlerdi”*.¹¹

B. Protestan Hareket

Katolik kilise otoritesini kaybetmeye başlayınca Protestan teoloji de çok güçlü bir biçimde kök salmaya başladı. Hristiyanlığın rasyonaliteye aykırı olmadığı vurgusu güçlendikçe, irrasyonel ilke ve öğretiler elenmeye, kilise mensuplarının mutlak otoritesi sarsılmaya başladı.¹² Protestanlığın en radikal çıkışı, İncilin, arkaik dönemdeki dili olan İbranice aslıyla tek bir İncil olarak kabul edilmesi ve dinin asli niteliğine kavuşturulması çabalarına dönüştü. Calvinist öğretinin damgasını taşıyan İsviçre Reformcu Kilisesi’nin 1675’teki çıkışını, İngiltere’de hoşgörü döneminin (toleration) başlaması takip etti. İngiltere’deki bu süreç, Anglikan kilisesi Peterborough Piskoposu ve filozof Richard Cumberland (1632-1718)’in “herkese sevgi” sloganıyla özetlenebilecek çıkışıyla daha ileri bir aşamaya geldi.¹³ John Locke (1632-1704)’un Hristiyanlığın akla uygun bir din olduğunu gösterme çabasıyla 1695’te yazdığı *Hristiyanlığın Akla Uygunluğu* (Reasonableness of Christianity) adlı eser sürece katkı yapan bir başka etkinlik idi. Bütün bu çabalar, filozofların

¹¹ Alexander Broadie, *The Scottish Enlightenment*, Edinburgh, 2005, s. 18

¹² Hof, *a.g.e.*, s. 168.

¹³ *A.y.*

da dine yeni bir konum belirleyip, daha seküler bir yöne doğru gitmekte olduklarını, artık toplum olarak da gidişin bundan başka bir yolda olmayacağını göstermiş oldu.

C. Aydınlanma Döneminde Din ve Ahlak

Her şeyi yeniden kurma ideali ile yola çıkılan aydınlanma döneminin düşünürleri arasında dini konularda da farklı yaklaşımlar vardı. "Akıl Çağı"nda her şey akla göre olmalıydı, bu din bile olsa! Bu konuda bir uzlaşma olduğu söylenemezse de, kimileri bir akıl dininden ya da doğal dinden söz ederken, kimileri de dinle ilgili her şeyden uzaklaşılması gereğine inanıyordu. Bayle'ın "tamamı ateistlerden oluşan bir devletin olabileceğine" ilişkin iddiası, La Mettrie tarafından "Yalnızca olanaklı değil aynı zamanda istenebilirdir." sözleriyle karşılanıyordu.¹⁴

Aydınlanmanın önemli isimlerinden Voltaire, "Eğer Tanrı olmamış olsaydı, toplumun ahlaksal iyiliği uğruna onu yaratmak kesinlikle zorunlu olacaktı." derken, Rousseau gibi teizmi savunanlar da vardı.¹⁵

Aydınlanmanın din anlayışındaki çeşitliliği Lucien Goldman'ın şu sözleri özetlemektedir: "Aydınlanma yazarları dinsel sorunlar konusunda aralarındaki tüm farklara rağmen (tabii ki sınırlı bir farklılık alanında) geleneksel Hristiyanlığa ve kiliseye karşı düşmanlıkta birleşmiştir. Ancak bunları şu üç farklı görüşle anmak mümkündür: Ansiklopedicilerin *Tanrıtanımazlığı*, Voltaire'in *Yaradancılığı* (Deism) Rousseau'nun *Tanrıcılığı* (Theism)."

Aydınlanma entelektüellerinin bir kısmı da, dinin kaynağı, akıldaki temeli, vahiy, mucize, kilisenin otoritesi gibi dinle ilgili ne varsa reddediyorlardı. Baron d'Holbach, d'Alembert (1717-1783) ve bir zamanlar Diderot gibi Fransız Ansiklopedistleri bu görüşte olan filozoflardı. Cassirer'in ifadesiyle, "Onlar, dini, entelektüel ilerlemenin, gerçekçi bir ahlak sistemi kurmanın, doğru dürüst bir toplum ve politik düzenin kurulmasında en

¹⁴ Copleston, *a.g.e.* s. 13.

¹⁵ *A.y.*

büyük engel olduğu gerekçesiyle suçlamaktaydılar.”¹⁶ Diderot: “Deizm, “din yılanının” birisi hariç bir düzine başını kesmişti ama canı bağışlanan bir tanesi diğerlerinin de yeniden yeşerip büyümelerini sağlayacaktı.” diyerek, Deizm bile olsa, dine ödün verilmesinin yanlış olduğuna işaret ediyordu.¹⁷

Bu dönemde, din gibi ahlak konusunun da akılla temellendirilmesi söz konusu olmuştur. Bireyin özgür aklı ve vicdanı ile ahlak kurallarının oluşturulabileceğini öne sürenler yanında “duygu” temelli ahlak anlayışını savunanlar da vardı. İnsan doğasını dikkate alan bu ahlak anlayışının da önemli bir yer tuttuğunu belirtmekte yarar var. Büyük ölçüde “Aydınlanma”nın özelliğini yansıtan bu ahlak anlayışı Hobbes ve Shaftesbury (1621-1683) başlatmıştı. Bu filozoflardan sonra da Hutcheson (1694-1746), Adam Smith (1723-1790), Hume ve Helvetius gibi filozoflar bu görüşü geliştirmişlerdir. Bu dönemde, dini referanslara dayalı ahlak anlayışları zayıflamış, doğal ve çeşitli anlayışlar yaygınlaşmaya başlamıştır.

D. İngiliz Aydınlanması

1. John Locke (1632-1704)

Felsefe tarihinin en etkili filozoflarından biri olan John Locke, Descartes’la birlikte, kendisinden sonra da, en az kendisi kadar ünlü filozofları etkilemiş olma özelliğine sahiptir. Locke’un etkisini felsefenin bütün alanlarında görmek mümkün olmakla birlikte, bilgi kuramındaki yeri ve önemi çok daha büyüktür. Modern epistemolojinin kurucusu kabul edilen Locke, kendisinden önce gelen Bacon ve Hobbes’tan da, sonra gelen Berkeley ve Hume’dan da etkili olmuştur. Locke, 1690 yılında yayınlanan başyapıtı *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* (*An Essay Concerning Human Understanding*) adlı eseriyle bilgi kuramı ve bilim felsefesi alanında, 1689 yılında yayınlanan *Hükümet Üzerine İki İnceleme* (*Two Treatises of Government*) adlı eseri ile siyaset teorisi alanında, *Hoşgörü Üzerine Bir Mek-*

¹⁶ Cassirer, *a.g.e.*, s. 134.

¹⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Cassirer, *a.g.e.*, s. 134-136.

tup (A Letter Concerning Toleration) adlı eseri ile aydınlanma, teoloji ve siyaset felsefesi alanında etkili olmuş, ayrıca, din felsefesi, eğitim felsefesi, tıp ve iktisat felsefesi alanlarında da önemli çalışmalar yapmış bir filozoftur.

a. Hayatı ve Eserleri

John Locke, 1632 yılında, Bristol yakınlarında Wrington'da doğdu. Önce evinde özel eğitim alan Locke, 1646 yılından 1652 yılına kadar Westminster School'da eğitim gördü. Eğitimine, Oxford'da Christ Church'te Skolastik metafizik ve mantık okuyarak devam etti. Yunanca eğitimini, hitabet okutmanı ve ahlak felsefesi hocası olarak görev yaptı. Descartes felsefesine duyduğu ilginin de etkisiyle, klişeleşmiş Skolastik tartışmalardan uzaklaşarak, Rönesans düşünürlerinin yaptığı gibi, yeni bir yöntem arayışına girmişti. Sir Robert Boyle (1627-1691) ve çevresiyle kurduğu yakın ilişki sayesinde, kimya, fizik ve tıp alanlarında da eğitim görmüş, bu alandaki eğitimini de 1674 yılında tamamlamıştır. Ancak o tıp mesleğini düzenli bir etkinlik olarak görmemiş, akademik yaşamını Oxford'la sınırlı tutmayarak, siyaset ve başka alanlarda aktif bir meslek hayatı sürdürmüştür.¹⁸ Diplomatik görevlerle iki yıl ülkesinin dışında kalan Locke, 1667 yılında Shaftesbury kontu olacak olan Lord Ashley'in hizmetine girmiş ve onun muhafızının tıp danışmanlığını yürütmüştür. Bir süre Shaftesbury ile çalışan Locke, patronunun politik yaşamının tersine dönmesi üzerine, akademik üyeliğinin sürdüğü Oxford'a geri dönmek zorunda kalmıştır. Locke, 1675 yılında Fransa'ya gitti ve orada yaklaşık beş yıl kaldı. Fransa'da kaldığı süre içerisinde Kartezyenlerle, "karşı Kartezyenlerle" birlikte kaldı; bu aşamada materyalizmi ve Descartes karşıtlığı ile bilinen Gassendi'nin düşüncesinden etkilendi. İngiltere'ye ve yeniden Shaftesbury'nin yanına dönen Locke, Shaftesbury'nin Kral II. James'e karşı entrikaya karışması ve Hollanda'ya sığınmak zorunda kalması üzerine, kendisi de Hollanda'ya kaçmak ve orada bir süre takma adla yaşamak zorunda kalmıştır.¹⁹ 1688 devriminden sonra ülkesine dönenen Locke, bazı görevlerde bulunduktan sonra, 1704 yılında Lady Masham ona ilahiler okurken hayata gözlerini yummuştur.

¹⁸ Copleston, *İngiliz Görgücülüğü*, s. 99-100.

¹⁹ *A.g.e.*, s. 100-101

Yukarıda anılanlara ek olarak, Locke'un şu eserleri de anılmaya değer: 1693'te yayınlanan, *Eğitim Üzerine Bazı Düşünceler* (*Some Thoughts Concerning Education*); 1695'te yayınlanan *Hıristiyanlığın Akla Uygunluğu* (*The Reasonableness of Christianity*), 1695'te isimsiz olarak ve yeniden yayınlanan *Hoşgörü Üzerine Mektup* (*Letter on Toleration*). Malebranche'ın panenteizminin incelenmesi, *Anlama Yetisinin Yönetimi* (*The Conduct of the Understanding*) adlı tamamlanamayan bir çalışması ise, Shaftesbury ile anıları ve mektuplaşmaları ile birlikte, ölümünden sonra, 1706 yılında yayınlanmıştır.²⁰

b. Felsefesi

Locke ve başka Aydınlanma dönemi filozoflarının, soyut, metafizik karakterli felsefeyi değil de daha çok entelektüel, kültürel, başka deyişle, pratik sorunları ve çözümleri ele alan "pratik felsefeye" ağırlık verdikleri söylenebilir. Burada güdülen amaç, insanın doğasına yönelik bilgiler edinip, onu evrenin merkezine yerleştirmek, aklını kullanma yolunda toplumu yönlendirmektir. Ancak, bu pratik ağırlıklı felsefe tercihinin rağmen, Yeniçağ filozoflarının bilgi öğretisinde, eskinin teolojik, spekülatif metafiziğini aratmayacak ölçüde bir ampirik metafizik icat edildiğini söylemek abartı sayılmaz. Locke'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* (*An Essay Concerning Human Understanding*) adlı eseri bu kategorinin ilk ve önemli bir örneğidir. Locke'un en özgün eseri kabul edilebilecek olan bu kitapta ele aldığı bilgi kuramı da öncelikle ele alınması gereken konudur. Bu nedenle, daha çok onun epistemolojisi üzerinde durmak gerekir. Çünkü, yirmi yıllık uzun bir hazırlık döneminden sonra, insan zihninin çalışması, bilgisinin kaynakları, gelişmesi ve sınırları üzerine o güne kadar yazılmış en ayrıntılı eser niteliği taşımaktadır. Locke bu eserdeki amacını şu sözlerle açıklamaktadır: "Amacım bu, yani *insan bilgisinin* kaynağını, kesinliğini ve genişliğini, bunun yanında inancın (belief), sanının (opinion) ve onaylamanın (assent) temellerini ve derecelerini araştırmak olduğuna göre, artık zihnin fiziksel yönüyle ilgilenmeyeceğim; onun özünü neyin oluşturduğu, ruhumuzdaki hangi devimler ya da bedenimizdeki hangi değişimler yüzünden organlarımızda *duyumlar* ya da anlıklarımızda *ideler* elde ettiğimiz ve bu

²⁰ A.g.e., s. 102.

idelerden bir bölümünün, ya da hepsinin, oluşumları yönünden özdeğe bağlı olup olmadıklarıyla uğraşmayacağım.”²¹

Locke’un, insanın, **anlama yetisi** sayesinde neleri bilip, neleri bilemeyeceğine ilişkin soruşturmalarının amacı, şüpheciliği, ön yargıyı ve körü körüne karşı çıkma ya da yadsımayı ortadan kaldırmaktır. Böylece o, bilgi, inanç (faith), sanı gibi, çeşitli kavramları çözümleyerek, insan kavrayışının kapsamını ortaya koymuş olacaktır. “Yeteneğimizi bilmek şüphecilik ve aylıklıktan (tembellik, idleness) kurtulma yoludur.” diyen Locke, bilmediğimiz, anlamadığımız şeyi yadsımanın yanlış olduğunu söyler. Bilgimiz ne kadar sınırlı olsa da, çaba göstermeyi elden bırakmamalıyız; çünkü, “*Gemici, okyanusun derinliklerini ölçecek durumda olmasa bile, ipinin uzunluğunu bilmesinin büyük yararı vardır.*”²² Locke, “Bizim işimiz her şeyi değil, kendi davranışlarımızla ilgili şeyleri bilmektir.”²³ derken, Hutcheson, Hume gibi filozofların insan doğasına ilişkin çalışmalarını ve Kant’ın eleştirel felsefesini de incelemiş oluyor.

Locke’un, dönemin en etkin filozofu olan Descartes’ın *Metot Üzerine Konuşma*’sından haberdar olduğu, felsefesinin temellerinin bu ünlü filozofun etkisinde atıldığı bilinmektedir. O, bu düşüncesini bir mektubunda açıklamaktadır.²⁴ Bu bilgi ışığında değerlendirmeler yapan Locke yorumcuları, onun, açık ve seçik ideler, sezgisel tanıtlamalar, aklın kanıtlamadaki rolü ve Skolastik geleneğin kıyas kullandığı kimi tanıtlamaları kullanması gibi konularda Descartes’la benzerlikler taşıdığını dile getirirler.²⁵ Ne kadar Descartes etkisinde kalmış olsa da, Locke’u bir Kartezyen olarak görmek çok yanlış bir değerlendirme olacaktır. Çünkü *Deneme*’nin ilk bölümünü Descartes’ın felsefesinin çok önemli bir ögesini oluşturan “doğuştan ideler” öğretisinin çürütülmesine ayırdığı bilinmektedir.

²¹ John Locke, *İnsan anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 59-60

²² Locke, *Deneme*, s. 61.

²³ *A.g.e.*, s. 62

²⁴ Locke, *Deneme*, içerisinde, (A. D. Woozley’in giriş yazısı), s. 10.

²⁵ Bkz, Woozley, *a.g.y.*, s. 11. Yazar, burada, Locke’un da, tıpkı Descartes gibi, kendini Skolastik gelenek ve alışkanlıktan bütünüyle kurtaramadığını öne sürmektedir.

c. Bilgi Kuramı

Doğuştan İdeler Yoktur! Önce “idea” ya da “ide” nedir, ona bakmak gerekir. Platon da dâhil olmak üzere birçok rasyonalist filozofun felsefesinde “idea” ya da “ide” kavramı, hemen her filozofun kendisinin, kelimenin özel kullanımı ile ilgili açıklama yapmak zorunda kaldığı bir kavram olarak bilinmektedir. Türkçeye “fikir” ya da “düşünce” terimleriyle aktarılabilir olan kavramı, her filozof için kendi açıklamaları doğrultusunda anlamak en doğru yoldur. Locke, Hume ve Kant gibi, kavramı sıkça kullanan filozoflardan her biri, ona kendilerine özgü bir anlam yüklemekte, ilgili eserlerinde, diğerlerinden farklı kullandıklarını da özellikle belirtmektedirler. Locke “idea”yı neyin yerine ikame ettiğini şöyle ifade etmektedir: “Bir insanın düşünmesi sırasında anlığın (understanding) nesnesi (object) olarak ortaya çıkan her şeyin yerini tutacak en iyi terim olduğu için, onu düşlem (phantasm, kuruntu), kavram (notion), tür (species), ya da düşünme sırasında, zihnin, üzerinde kullanıldığı her şey ne anlama geliyorsa, onları anlatmak için kullandım; böylece onu sık kullanmaktan kaçınmadım. İnsanların zihninde böyle ideler bulunduğunun kolayca kabul edileceğini sanıyorum: Herkes kendinde onların bilincine varır ve insanların konuşma ve davranışları, onların başkalarında da bulunduğuna insanı inandırır.”²⁶

Locke’un, Platon’la başlayıp, Descartes ve Cambridge Platonistleri (Cudworth, Cumberland) gibi başka rasyonalistler tarafından savunulan, idelerin doğuştan olduğu tezine karşı çıkmasının iyi analiz edilmesi gerekir. Locke, hazır kurgulanmış gerçekler olarak idelerin varlığını kabul etmez; ancak, bunu biraz değiştirip, “anlakta belli doğuştan ilkeler vardır” şekline bir ifadeyle, bazı birincil kavramların varlığını kabul eder. Bunu, bir bakıma, “insan anı (akıl) üzerine damgalanmış, ruh tarafından en ilk varlığında kazanılan ve kendisiyle birlikte dünyaya getirilen harfler” olarak görmektedir.²⁷ Bu kuramın temel dayanağı, insanların, bazı konularda evrensel, genel kabul göster-

²⁶ Locke, *Deneme*, s. 62-63; krş. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, London, 1841, s. 4.

²⁷ Copleston, *İngiliz Görgücülüğü*, *Hobbes, Locke, Berkeley*, Çağdaş Felsefe 5ab, s. 108.

diği ilkelerin varlığıdır. Locke'a göre, tüm ilkelerin insanların ortaklaşa paylaştığı ve kabul ettiği kabul edilseydi de, bu "ilkelere" doğuştan olduğu tanıtlanamayacaktı. Locke, doğuştan düşüncelerin olmadığına en iyi kanıtın, çocuklar ve aptalların zihinlerinde bir şeyin olanağı ya da olanaksızlığına ilişkin hiçbir fikrin olmadığı gösterilebilir, der.²⁸ Doğuştan hazır, kurgulanmış ya da işlenmiş ideler olmayınca, "bilgi" niteliği taşıyan şeylerin varlığı olarak deney kalıyor, Locke da böyle düşünür ve bilginin kaynağı olarak deneyi kabul eder. Akıl kendisine yarayacak "gereci", görgül (empirical) yolla kazandığı duyum ve bu duyumlardan elde edilen malzemenin sağladığı "derin-düşünme" yoluyla elde eder; bu durumda, düşüncelerimizin birinci kaynağı "duyumdur"; "düşüncelerin öteki kaynağı kendi öz anlarımızın işlemlerinin algısıdır," der Locke.²⁹

Locke'un bilgi kuramının en önemli konusu, "doğuştan idelere" yönelttiği eleştiriler ve ideler üzerine yaptığı açıklamalardır. İnsan bilgisinin ilk adımını oluşturan bu kavram ve onun dile yansımaları olan terimlerin açıklanması modern epistemolojinin de temeli sayılır. Locke, insanların "genel kabul"ü (general assent) yoluyla doğuştan geldiği üzerinde neredeyse evrensel bir uzlaşım bulunan, "özdeşlik ilkesi", "üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi" vb. mantık ilkeleri de dâhil, doğuştan hiçbir ilkenin bulunmadığını öne sürer ve bunları kanıtlamaya çalışır. "Bir şey ne ise odur."; "Aynı şeyin hem olması hem de olmaması imkânsızdır." gibi, insan aklında doğuştan bulunduğu söylenen ilkelerin genel kabul görmesi, onların doğuştan olduğunu kanıtlamaz; çünkü bütün insanlığın üzerinde anlaşmaya vardığı bir tane bile genel ilke yoktur. Eğer bunlar zihne doğuştan basılmış olarak bulunsaydı, çocukların ve "geri zekâlıların" da az önce zikredilen ilkeleri bilmeleri gerekirdi. Bizim saçma ya da mantıksız bulduğumuz şeyleri yaptıklarına göre, onların böyle bir izlenim ya da "fikre" sahip olmadıkları açıktır. "Zihnin hiçbir zaman bilmemiş olduğu ve hiçbir zaman bilincine varmamış olduğu hiçbir önermenin zihinde bulunduğu söylenemez. Eğer

²⁸ Locke, çocukların, anne rahmindeyken "algı" gibi bazı idelere sahip olduğunu, ama onların bile doğuştan değil, bulunduğu mekândaki gereklilikten, yani deneyimden elde edildiğini söyler, bkz. *Essay*, s. 80; *Deneme*, 113.

²⁹ Copleston, *a.g.e.*, s. 112.

böyle tek bir önerme bulunsa, aynı gerekçeyle, doğru olan ve zihnin kabul edebileceği bütün önermelerin zihinde bulunduğu ve basılı olduğu söylenebilir.”³⁰ Locke, insanın aklını kullanmaya başlamasıyla birlikte, zihne kazılı ya da zihinde basılmış bulunan mantık ilkeleri ya da ortak kanı olarak kabul edilen bazı aksiyomların doğuştan var olduklarını da kabul etmez. Cahil insanların ve çocukların akıllarını baştan beri kullanıyor olmalarına rağmen, sözü edilen ilkeleri bildikleri söylenemez. İnsanların akılları, ancak kendilerine duyumlar tarafından verilen algılardan yola çıkarak çıkarımlarda doğrulama ve yanlışlamalarda bulunabilecek bir yeti olarak kabul edilmelidir. Bir doğrunun ya da mantık ilkesinin akıl tarafından kullanıldığı anda keşfedilmesi, onun doğuştan var olduğunu kanıtlamaya yetmez.³¹ Locke, insan zihnini bazı doğrulara ulaştıran adımları şöyle özetler: Önce duyular tikel ideleri içeri alarak “boş oda”yı (empty cabinet) döşemeye başlar. Zihin adım adım bunları tanır, her birine adlar vererek hafızaya yerleştirir. Sonra zihin daha da ileri giderek, soyutlamalar yapar ve genel adları kullanmayı öğrenir. Yine zihin, mantıksal yetisini kullanacağı ideler ve dil ile donanır. Genel sözcükler ve gereçler arttıkça, aklın da bunlara paralel bir gelişme göstereceği düşünülebilir. Bu süreç, bize doğuştan idelerin olmadığını, ama bazı doğruların zihnimizde daha erken bulunduğunu kabul edebileceğimizi gösterir; bu bilgiler *kazanılmış* idelerin bilgisidir, diyor Locke. Locke’un, *doğuştan ide ya da bilgi* ile *kazanılmış ide ya da bilgi* ayrımını yaparken çok zorlandığı görülmektedir. Bir çocuk, acımtırak tadı olan pelin ağacının tadı ile şekerleme arasındaki farkı da, acı ve tatlı ideleri arasındaki ayrımı da konuşmaya başlamadan önce bilir, derken neyi kastettiğini tam da açıklayamaz. Ama yedi sayısının dört ile üçün toplamı olduğunu, yediye kadar saymayı öğrendikten sonra aklını kullanarak bilebilir, diye sayısal bir örnek vererek bilginin ve sayısal doğruların deneyim yoluyla kazanılabileceğini öne sürmektedir.³² Doğuştan idelerin varlığını savunanların iddia ettiği gibi, bir kişinin işittiği herhangi bir kural ya da doğruyu hemen kabul etmesi de onun doğuştanlığını göstermez. Öyle olursa, “bir iki

³⁰ Locke, *Deneme*, s. 65.

³¹ Locke, *Essay*, s. 15.

³² Locke, *Essay*, I/II, s. 14.

daha üç eder, tatlı acı değildir, ak kara değildir, kare daire değildir, sarılık tatlılık değildir” gibi binlerce bilgi, ilke, önerme doğuştan vardır anlamına gelir. Bu, bütün ses, tat, renk vb idelerimizin doğuştan geldiğini iddia etmek anlamına gelir; bu da mümkün değildir, Locke’a göre.³³

Sadece bilgi konusunda değil, pratik felsefe konularında da doğuştan ide ya da ilkelerin olmadığını öne süren Locke, bu düşüncesiyle, *ahlakın göreceli* olduğunu savunacak olan düşünürlerle öncülük yapmaktadır. Yukarıda geçen kimi mantıksal ilkelerin ve maksimlerin bile doğuştan olmadığı yolundaki ısrarını, din, ahlak, adalet, siyaset gibi pratik sorunlarda daha şiddetli savunan Locke’a göre, “zihindeki doğuştan izlenimler olma durumu, bu ahlak ilkelerinde ötekilerden daha şüphelidir” ama bu iddia onların doğru olmadığı anlamına gelmez, burada tartışılan, ilkelerin doğuştan olup olmadığıdır.³⁴ İnanç (faith), adalet gibi bütün insanların üzerinde anlaştıkları ahlak ilkeleri de doğuştan değildir. Özellikle adalet, insanların kendi çıkarları doğrultusunda anlaşıp uzlaştıkları, kendi aralarında uyguladıkları bir şeydir. Toplumu yıkanların da, karşılaştığı ilk masum insanı soyan ve öldüren haydutların da, kendi aralarında bir anlaşmaları ve adaleti var diye onların yaptığı işin “adil”, bu duygunun da doğuştan olduğu iddia edilemez. Doğruluk ve adalet toplumun ortak bağlarıdır; bunlara uymayan birlikte de yaşayamaz; ama bunlara uymak onların doğuştan olduğu anlamına gelmez.³⁵

Erdemin onaylanması, doğuştan değil, yararlı olmasındandır. Ahlak kurallarında, insanlar arasında, herkesin umduğu ve ulaşmak istediği mutluluk türlerinin değişik oluşu ve farklı amaçlar peşinde koşmaları bu göreliliğe de işaret eder. Eğer ahlak ilkeleri doğuştan olsaydı ve Tanrı onları zihnimize basılı olarak gönderseydi, bu farklılık olmazdı, diyor Locke. Ama Locke’un burada bir istisnası var! “Tanrının varoluşunun birçok yoldan apaçık ve ona borçlu olduğumuz bağlılığın usun ışığına pek uygun olduğunu kabul ediyorum; öyle ki, insanlığın büyük bölümü doğa yasasını kabul eder; fakat yine de, insanların, birçok ahlak kurallarını, ahlakın gerçek temellerini bilmeden ve

³³ A.g.e., I/II, s. 15.

³⁴ A.g.e., I/III, s. 21.

³⁵ A.g.e., I/III, s. 22.

böyle bir temele inanmadan benimsediklerinin kabul edilmesi gerektiğini sanıyorum; gerçekte bu temel, karanlıkta insanları gören, ödül ve cezaları elinde bulunduran ve en gururlu suçluları sorguya çekmeye gücü yeten Tanrı'nın istenç yasasından başka bir şey olamaz.”³⁶ Locke, dünyada birbirine karşıt o kadar çok ahlaki ilke vardır ki, bunların, insanların yere ve zamana göre doğruluk anlayışlarının değiştiğini göstermesi yanında, o ilkelerin doğuştan olmamalarının da göstergesidir der.

Tanrı idesinin doğuştan olmadığı savı için de, Locke'un yukarıdaki iddiaları geçerlidir. Hatta bu idenin doğuştan olmadığını, diğerleri için yaptığı öne sürümleri güçlendirmek için kullanır. Eğer doğuştan bir ide kabul edilseydi, Tanrı idesini kabul etmek daha doğru olurdu der. Ateistlerin varlığının ve keşiflerle yeni karşılaşılan kimi toplumlarda Tanrı kavramının olmayışını örnek veren Locke, yeryüzünde bütün toplumlarda bir Tanrı kavramı bulunsaydı da, biz onun doğuştan olduğunu iddia edemezdik diyor.³⁷ Locke, Tanrı **idesi** de dâhil bütün **idele- rin** insanların kurguları olduğunu öne sürer, ama kendisinin bu konularda çok da tutarlı olduğu söylenemez.³⁸ Locke, töz idesinin de uydurma bir kavram olduğunu söyler. Töz idesi ya da sözcüğü, ne olduğunu bilmediğimiz, kendisi üzerine hiçbir özel ve seçik bir idemiz bulunmamasına rağmen bildiğimiz idelerin altyapısı olarak aldığımız bir bulanık varsayımdan başka bir şey değildir.³⁹

İdelerin Kaynakları: İdelerin doğuştan olmadığı öne sürüldüğüne göre, insanların zihninde bulunan, “aklık”, “sertlik”, “tatlılık”, “düşünme”, “hareket”, “fil”, “ordu”, “karanlık” ve başka sözcüklerin anlattığı “ideler” nereden gelmektedir? Locke'un ifadesiyle, “beyaz kâğıt” olan zihin nasıl donatılacaktır? Locke, bu soruya hiç uzatmadan “deneyimden” (experience) diye yanıt vermektedir.⁴⁰ Locke'a göre “deneyimin” iki türü vardır; birincisi harici duyum (sensation), ikincisi ise dâhili duyum, daha doğrusu “derin düşünme” (reflection) ile elde edilen “dene-

³⁶ Locke, *Deneme*, s. 75-76

³⁷ Locke, *Essay*, I/IV, s. 37-38.

³⁸ İdelerin doğuştanlığı sorunu ile Tanrı'nın varlığı-yokluğu tartışmasını birbirinden ayrı tutmak gerekir.

³⁹ Locke, *Deneme*, s. 81

⁴⁰ Locke, *Essay*, II/I, s. 51. *Deneme*, 85.

yim"dir. Locke bu süreci şöyle açıklar: "Ben zihinde, bu iki kaynaktan alınanların dışında herhangi bir idenin bulunabileceğini sanmıyorum. Harici şeyler, zihne, hepsi de kendilerinin bizde ürettiği algılar olan, duyulur ideleri sağlar, zihin de anlığa kendi işlemlerinin idelerini sağlar. Bunların birçok tipleri (modes), *bileşimleri* (combinations) ve *ilişkileri* (relations) ile birlikte incelediğimiz zaman, bizim idelerle ilgili bütün birikimimizi sağladıklarını görürüz. Zihnimizde iki yoldan biriyle gelmemiş hiçbir şey bulunmadığını görürüz."⁴¹ Locke, bu duyum ve derin düşünme ile elde edilen "malzemeler" yardımıyla dilin ve "şeylere" ait kavramların oluştuğunu ileri sürer. Çocukluktan itibaren incelenecek bir zihinsel süreçte, bu iddiaların gerçek olduğu ortaya çıkacaktır. Çünkü çocuklar, aşama aşama elde ettikleri duyumlar kadar düşünmeye başlarlar, hafızalarında biriktirdikleri ne kadar çok malzeme varsa, ancak o kadar konuda düşünür ve zamanla karmaşık idelere sahip olurlar. Özü düşünme olan zihnin, kavramlarla donanmış olarak geldiğini ileri süren idealistlerin aksine, Locke, kullandığımız bütün kavram ve terimlerin duyulardan ve refleksiyonlardan (derin düşünme) meydana geldiğini savunur. "Eğer bir çocuk büyüyünceye kadar, siyah ve beyazdan başka bir şey göremeyeceği bir yere kapatılırsa, nasıl çocukluğunda istiridye ve ananas tatmamış bir kimsede bu özel tatların bir idesi bulunmazsa, onda da kırmızı ya da yeşil idelerinin ortaya çıkmayacağını kolayca kabul edileceğini sanıyorum." diyor Locke.⁴² Duyumla başlayan idelere sahip olma süreci düşünmeyle devam eder ve bu edimlerden basit ideler elde edilir. İlk idenin, ilk algı ve ondan çıkarılabilecek "düşünmeye" başlaması gerektiği ortaya çıkmış oluyor; çünkü, "ideler edinmekle" "algılama" aynı şeydir.⁴³ İdealistlerin dediği gibi, ruh, var olduğundan itibaren düşünmez; çünkü bunun kanıtı yoktur. Locke'a göre, düşünme ruhun özü değil, işlemlerinden biridir. Yani, düşünmeye yarayacak, duyumla elde edilmiş bir ide yoksa ruh da düşünmez.⁴⁴ Bir insanın ne zaman ideler edinmeye başladığı sorulduğunda, doğru yanıt, "ilk duyumu edindiği zaman"dır. Locke, bilginin meydana gel-

⁴¹ A.g.e., II/I, s. 52.

⁴² A.g.e., II/I, s. 53; Locke, *Deneme*, s. 89.

⁴³ Locke, *Essay*, s. 54. Locke, *Deneme*, 88.

⁴⁴ Locke, *Essay*, s. 54.

mesinde duyumlardan elde edilen ideler esas olmak üzere, zihnin bazı yeni ideler üretmede etkinliğini göstermeye başladığını, bundan da derin düşünme ideleri (ideas of reflection) oluşturduğunu söyler. Bunlar, zihnin dışında bulunan harici nesnelerin zihin üzerinde bıraktıkları izlenimlerdir; bunlar da iç izlenim ya da refleksiyon yoluyla başka idelere neden olurlar, böylece, bütün bilgimizin kaynağının deneyim olduğu da anlaşılmış olur. Buradan basit ve bileşik idelere geçmeden önce şunu belirtmek gerekir. Locke'un, dış nesnelerden alınan ilk algı sürecinde, zihnin pasif durumda bulunduğu, duyuma asla engel olabilecek bir durumda olmadığı, ancak, bu izlenimlerden yeni ideler üretmeye başladığında aktif duruma geçtiğine ilişkin açıklamaları önemlidir.

Basit ve Karmaşık İdeler (Simple And Complex Ideas): İnsan bilgisinin doğası, türü ve kapsamı hakkında daha net bilgiler elde edebilmek için bizde bulunan ideleri basit (simple) ve karmaşık (complex) türlerine ayırarak incelemek gerekir. Çünkü aynı nesnelerden elde edilen farklı idelerin açıklanması gerekir. Bir nesnenin aynı anda farklı duyu organlarına ve zihne hitap ettiğini biliyoruz. Bir mum parçasında, elimizin sıcaklığı ve yumuşaklığı aynı anda hissettiği gibi, ondaki rengi ve kokuyu da hesaba katarsak, aynı nesne üzerinde farklı ide ya da algı durumlarını müşahade ettiğimizi görürüz. Bir buz parçasında hissedilen soğukluk ve sertlik; aynı şekilde bir leylaktaki koku ve renk vb. seçik idelerin bu tür idelere örnek olduğu bilinir. **İnsan zihnine harici nesnelerden gelen bu ideleri hiçbir zihin deneyim olmaksızın üretemez.** Bir kimsenin damağını hiç etkilememiş bir tadın ya da hiç karşılaşmadığı bir kokunun idesine sahip olduğunu düşünmek gülünçtür, Locke'a göre. Eğer, insanoğlu beş değil de, dört duyuyla yaratılmış olsaydı, beşinci duyunun nesnesi olabilecek nitelikler bizim kavrayışımız ve imgelemimizin dışında kalacaklardı.⁴⁵ Şu an altıncı, yedinci hatta sekizinci duyu organına hitap edecek nesnelere uzak olduğumuz kadar, ona da uzak olurduk.⁴⁶ Locke, ideleri

⁴⁵ Eseri çeviren Hacıkadiroğlu, burada Tanrı'nın organların yaratıcısı olduğuna ilişkin Locke'un giriş cümlesini almamış; bkz. Essay, s. 63, ilgili çeviri, s. 95.

⁴⁶ Locke, Essay, s. 97.

sadece beş duyu ile elde edilenle sınırlı tutarak saptamaya çalışır. İnsan bilgisinin sınırlılığına işaret eden ve "bir çekmeceye hapsedilmiş bir kurtçuğun, bir insanın duyuları ve zihni hakkında bildikleriyle orantılı" bir bilgiye sahip olabileceği itirazına karşı, bunun doğru olabileceğini, ama kendisinin sadece beş duyuya sahip olduğumuz, genel kabulüne uygun olarak amacını gerçekleştirmek niyetinde olduğunu söyler. **Basit ideler**: Zihne tek duyu ile gelenler (mesela göz yoluyla gelen, ak, kırmızı, sarı, mavi ya da bunların değişik tonlarda karışımlar olan, yeşil, al, mor vb. dokunma yoluyla gelen, sıcak, soğuk, katılık vb.); birden çok duyum ile gelenler; yalnız refleksiyonla gelenler; dördüncü olarak da, zihne duyum ve refleksiyonun bütün yollarıyla gelenler olarak sınıflanırlar. Hiç kuşkusuz, insanın bütün organları aracılığıyla edinilen idelerin burada sayılması mümkün değildir. Bir renk ya da sıcaklık-soğukluk-ılık vb. türetilmiş türleri de hesaba kattığımızda, elde edilen idelerin sayılması mümkün değildir, buna gerek de yoktur. Burada önemli olan basit ideler ve onlardan elde edilen karmaşık idelerle ilgili genel örnekler vermektir. Basit idelere yeniden dönersek; Locke'un dokunmakla elde edilen basit ideye **Katılık**'ı (solidity) örnek verdiğini görüyoruz. Katılık, bir cismin kendi yerini terk etmediği sürece, başka cisme karşı gösterdiği dirençtir. Başka bir ifadeyle, birbirine doğru ilerleyen iki şeyin yaklaşmasını engelleyen şey katılıktır ve bu mekânı dolduran bir şeydir, der Locke.⁴⁷ Katılıkla *sertlik* arasında da bir ayırım yapar; katılık başka cisimleri kendisinden uzak tutar, ona nüfuz edilemez; oysa *sertlik*, maddenin duyulabilir hacimde kütleler oluşturabilecek ve şeklini kolayca değiştiremeyecek bir biçimde sağlam bağlılığıdır. Sert ve yumuşak, bizim cisimlere dokunmakla elde ettiğimiz algılara verdiğimiz adlardır. Bedenimizin baskısıyla şekil değiştirmeyip, bize acı veren şeye sert, tam tersine, bize acı vermeden konumunu değiştiren şeye de yumuşak deriz.

Birden çok duyuyla elde edilen basit idelere gelince, bunlar da uzay (space), uzam (extension), şekil (figure), durgunluk (rest) ve hareket ideleridir. Çünkü bunlar hem göze hem de dokunma duyusuna hitap ederler. Refleksiyonun basit ideleri de, buraya kadar sayılan ve benzerleri idelerden zihnin çıkarımlarla elde

⁴⁷ Locke, *Deneme*, s. 97-98.

ettiği refleksiyon ya da derin düşünme (tefekkür) ideleridir. Mesela, algı ve istek idesi refleksiyon yoluyla elde edilir. Zihnin herkeste bulunan ve en sık ortaya çıkan eylemleri olan algılama ya da düşünme ile istenç ya da isteme eylemleri vardır.

Refleksiyonun basit ideleri dediğimizde, “zihnin, öteki ideler üzerindeki işlemleri” anlaşılmaktadır. Zihin, daha önce sözü edilen basit ideleri işleyerek iç gözlem (contemplation) dediğimiz bir işlemten sonra, dışsal şeylerden edindiği ideler kadar işine yarayabilecek başka ideler edinir. Algı ve isteklilik (willing) idelerini “derin düşünme” yoluyla elde ederiz. Hemen herkesin bizzat kendinde bulacağı, algılama (perception), düşünme (thinking), irade (volition) ve isteme (willing) gibi eylemler en çok incelemeye konu yapılan eylemlerdir. Locke buradan çok önemli iki kavram üretir. Bunlardan biri, Hume ve Kant gibi filozofların felsefelerinde de önemli bir yer tutan **anlama yetisi** ya da **anlık** (understanding), diğeri de **iradedir** (will). Bunlara zihnin yetileri (faculties) denir. Refleksiyonun bazı basit idelerine, algı, hafıza (retention), hatırlama, ayırt etme, anlayış (discerning), akıl yürütme (reasoning), yargılama (judging), bilgi ve inanç (faith) gibi basit ideleri örnek verir, Locke.⁴⁸ Refleksiyonun dördüncü tür ideleri olan *hem duyum hem de tefekküre ait*, basit idelerine gelince: Bunlar da haz ve acı, varlık ve birlik (existence and unity), kuvvet (power), ardışıklık (succession) olarak sayılabilir. Bütün basit idelerin sayılması mümkün değildir, kuşkusuz. Nasıl yirmi dört harften bütün sözcükler elde ediliyorsa, nasıl basit sayılardan sonsuzluğa giden zaman ve mekân hesapları çıkarılıyorsa, bu temel malzemeler sayılan temel idelerden de karmaşık ideler üretip, sınırlı da olsa, çok sayıda bilgi elde edilebilir der, Locke.⁴⁹

Şimdi, Locke’un bilgi kuramında çok önemli bir yer tutan, ideler ve cisimler arasındaki ilişkilere de bir bakalım. Zihinsel bir özelliğe sahip olan idelerle, cisimler ve onların birinci ikinci nitelikleri arasında nasıl bir uyum ya da aidiyet söz konusu olabilir? Zihinde meydana gelen idelerin gerçek nedeni olan nesnelerdeki maddi değişimleri bilmek önemlidir. **Birinci nitelikler:** Locke, cisim hangi durumda olursa olsun, ondan asla

⁴⁸ Locke, *Essay*, s. 69.

⁴⁹ Locke, *Deneme*, s. 103; *Essay*, s. 72.

ayrıl原因ayan niteliklere, birinci nitelikler adını verir. Bir cismi ne kadar küçük parçacıklara bölerseniz bölün, her parçacığında özelliklerini sürdüren, **katılık, uzam, şekil, hareket** ya da **durgunluk, sayı** gibi nitelikler, Locke tarafından, *temel* ya da birinci nitelikler olarak adlandırılmaktadır. **Birinci nitelikler yardımıyla elde ettiğimiz, renk, ses, tat** gibi duyular ise nesnelerin **ikinci nitelikleri** olarak adlandırılırlar. Az önce yapılan tanımdan da anlaşılabilceğı gibi, **birinci nitelikler öznenen bağımsız** ve cisimlere ait olan nitelikler iken, **ikinciler, varlıklarını kendileriyle ilgili duyu organına borçludurlar**. Görme organını kaldırdığınızda renk, duyma organını kaldırdığınızda da ses niteliğı ortadan kalkacaktır. Nesnelerin bir **üçüncü niteliklerinden** daha söz edilebilir; bunlara da mum ya da tebeşir gibi nesnelerde ateşin meydana getireceğı renk ve yoğunluk değışimi örnek verilebilir.⁵⁰ Locke, basit idelerden başladığı bilgi edinme sürecinde, daha karmaşık idelerin oluşmasıyla devam edip, kullanmakta ve eylemekte olduğumuz başka faaliyetleri anlatmaya geçer. Locke'a göre bir düşüncenin meydana gelmesi için şu melekelerin olması gerekir: Algı, hafızada tutma (retention), ayırt etme (discerning), ilişki (relation), bunları kıyaslama (comparing), birleştirme (compounding), adlandırma (naming) ve soyutlama (abstraction)'dır. Dikkat edilirse, algıdan başlayıp genel fikirlerin elde edilmesini sağlayan soyutlama ile biten basit bir süreç söz konusudur. **Soyutlama** kavram oluşturmaının son aşaması olmuş oluyor. Eğer her cisim ya da nesne için ayrı bir ad oluşturmak gerekseydi adların da sonsuz sayıda olması gerekirdi; bu mümkün olmadığına göre, zihin, nesnelerden özel olarak aldığı tikel ideleri tümel ya da genel yapma işine girişir. Bu işlemi yaparken zihin, zaman, mekân ve cisimlerle birlikte bulunan gerçek var oluş durumundan (realite) onları ayırarak "zihindeki görüntüler" gibi soyut bir "gerçeklik" haline dönüştürür. Bu son işlemi yalnızca insana özgü gören Locke, hayvanların soyutlama yeteneğinin olmadığını belirtir.⁵¹

Yalnızca algılama yetisiyle pasif durumda başlayan zihnin, gittikçe artan ideler arasındaki ilişkileri, karşılaştırma, birleş-

⁵⁰ Locke, *Essay*, s. 74-75.

⁵¹ *A.g.e.*, s. 91.

tirme, ayırma ve soyutlama gibi çeşitli işlemlerle akla gelebilecek her düşünceyi ya da adı üreten yapısıyla bilgi edinme sürecindeki işlevini yerine getirdiğini söylemek mümkündür. Bu süreç sonunda, zihnin basit idelerden **karmaşık ideler** meydana getirmekle başka bir aşamaya gelmiş olduğu görülür. Sıkça vurgulandığı gibi, **basit ideleri almada pasif olan zihin, sıra karmaşık idelere geldiğinde aktif olur.**

Karmaşık ideler şunlardır: **Güzellik, minnet, bir adam, bir ordu, evren.** Locke, bu durumu, "...Bunlar, değişik basit idelerden ya da basit idelerden yapılmış karmaşık idelerden oluşturulmuş olmalarına karşın, yine de zihnin, gerekli gördükçe her birini kendi başına incelediği ve bir adla imlediği şeylerdir." diye açıklamaktadır.⁵² Buradan da açıkça anlaşılabileceği gibi, aktif duruma geçen zihin, insanın bilgi sınırlarına giren hemen her konuda genel ideler yapmaya devam eder. Bu işlemler sonucunda da **kipler, cisimler ve bağıntılar** elde edilir. Locke'a göre kipler, nasıl birleştirilmiş olurlarsa olsunlar, kendiliklerinden var olma olasılığı taşımayan, fakat cisimlerin ek-lentileri ya da etkilenimleri olan karmaşık idelerdir. Üçgen, minnettarlık (gratitude) ve cinayet buna örnek olarak verilebilir. **Cisim** ve **bağıntı** dediğimiz karmaşık ideleri açıklamaya gerek yoktur. Locke, kipleri, cisimleri ve bağıntıları ayrıntılı olarak ele alır ve bilginin oluşumu sürecini böylece açıklamayı sürdürür. "bir düzine" ya da "yirmilik" gibi birbiriyle aynı olan karışmamış sayı olan basit kipler yanında, karmaşık kipler, uzay, zaman, özgürlük, irade, sayı, haz ve acı, sevgi, nefret, korku, dilek, ümit, kuvvet, bağıntı, neden ve etki, özdeşlik ve başkalık, tanrı vb. ne kadar ide varsa hepsinin kaynaklarını teker teker açıklamaya girişir.⁵³

Locke'un, kavram ve bilgilerin kökeninde bulunan çok sayıda "ide" üzerinde temel bilgiler sunduğu görülmektedir. Ancak, "idelerin" tamamının burada ele alınması ve sayılması söz konusu olmadığından, çok önemli bir konu olan **Töz** konusuna da kısaca değinerek, bilgi konusuna geçmek uygun olacaktır. Locke'a göre Töz idesi, bazı ilineklerin bir araya gelişi ile oluşturulan bir temel idedir. Bir gülü meydana getiren renk, koku vb.

⁵² Locke, *Deneme*, s. 124.

⁵³ Basit ve karmaşık kiplerle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. *Deneme*, İkinci Kitap, Onüçüncü bölüm, s. 126.

farklı şeylerin birleşmesi ile onun oluşunda esas olanlar olmadan düşünemeyeceğimiz adı töz olarak adlandırıyoruz. Locke tözü şöyle tanımlıyor: "Töz adını verdiğimiz ide, var olduğunu gördüğümüz ve kendilerini taşıyan bir şey olmadan, var olabileceklerine inanmadığımız nitelikleri taşıdığı varsayılan ve bilinmeyen bir şey olup, bu taşıyıcılık ve tabanlık niteliğini imlemek üzere ona töz diyoruz."⁵⁴ Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere, Locke, Descartes, Spinoza gibi tözü sınırlayan filozofların töz anlayışlarını kabul etmemekte, tözü, neredeyse her türün, seçik niteliklerini içeren, "oluşturulmuş" bir "ad" olarak ele almakta, bunları da türlere ayırarak incelemektedir. "Adam, at, güneş, su, demir gibi özgül adlarla" tikel isim türlerini, zihnimizde basit idelerin birleştirilmeleri yoluyla ortaya koyarız diyen Locke'un töz anlayışı, çoğulcu ve "yapay" bir töz anlayışı denilebilir.⁵⁵ Burada bir de Locke'un "tinsel töz" (spiritual substance) idesini üretmesine değinmek gerekir. Bu da, zihinlerimizin, düşünme, anlama, isteme, bilme ve hareket başlatma gücü gibi, bir tözde hep birlikte bulunan basit idelerden oluşturduğumuz, maddi olmayan karmaşık, ruh (immaterial spirit) idesi ile elde edilmektedir. Bu töz de Locke'a göre maddi olan tözler kadar açık ve seçik bir ide olmuş oluyor. Descartes, Leibniz gibi filozofların "düşünme" ve "hareket" kuramlarını andıran bir açıklama ile Locke'un bu konuyu açıklamaya çalıştığı söylenebilir. Tanrı idesinin de, cisimsel ve tinsel basit idelerle oluşturulan diğer adlar gibi "oluşturulmuş" bir ad olduğunu söyleyen Locke, "bilginin ve gücün, hoşlanma ve mutluluğun ve bir varlıkta bulunmaları bulunmamalarından daha iyi olan öteki niteliklerin ve güçlerin idelerini edinmiş olduğumuz için, Ulu Varlık'a en uygun düşecek ideyi kuracağımız zaman, o idelerin hepsini, bizdeki sonsuzluk idesiyle genişlettikten sonra bir araya getirerek "**Tanrı karmaşık idesini**" yaparız" demektedir.⁵⁶

Sözcükler ve Dil: Buraya kadar, Locke'un bilgi kuramı için temel teşkil eden "ideler" ve bunların özellikleri üzerinde duruldu. Şimdi ise bu "düşüncelerin" görünür âleme, bir anlamda düşünsel (tinsel) olandan görgül olana (realiteye) da yansıması

⁵⁴ Locke, *Deneme*, s. 173.

⁵⁵ Locke, *Essay*, s. 190-191; *Deneme*, s. 174.

⁵⁶ *A.g.e.*, s. 183.

üzerinde kısaca durmak gerekmektedir; çünkü düşünceyi dile getirmeyince, yani zihinde olanı dile dökmeyince bilginin meydana gelme süreci tamamlanamayacaktır. Bu nedenle, Locke, insanın oluşturduğu dilin nasıl ortaya çıktığı konusunu da ayrıntılı olarak açıklar. O, *Deneme*'nin üçüncü kitabında, sözcükler, genel ve özel terimler, soyut ve somut adlar vb. dille ilgili ne varsa hepsini ele alıp inceler. İnsanda düzenli sesler çıkarma yetisi vardır; bu yeti sayesinde, "düzenli ses" anlamına gelen "sözcükler" ortaya çıkar. İnsanın toplumsal bir varlık olması ve bu özelliği nedeniyle dile muhtaç olmasını bilen Tanrı, ona dili de vermiştir.⁵⁷ Düzenli sesleri, idelerin bir tür "işareti" ya da simgesi olarak gören Locke, idelerin, kiplerin, cisimlerin, özel ve genel türleri gibi, sözcüklerin de tikel ve genel türlerinin bulunduğunu, bu özel ve genel adların da, yine, insanların içsel ve dışsal deneyimlerinden türetildiğini anlatmaktadır. İdeler, duyulur kaynaklardan türemiştir; idelerin işaretleri olan sözcüklerin ve kavramların da, kesin olarak, bu deneyime dayalı sürecin ürünü olduğu konusunda bir kuşku yoktur. İmgeleme, kavrama, sıkılma, huzurlu olma vb. soyut kavramlar, duyulur şeylerin işlemlerinden alınmış, düşüncenin belli kiplerine uygulanmıştır. Mesela, "**nefes**", ruh ya da tin adı (spirit) için kullanılmış, "haberci" adı ise, melek için konulmuştur. Soyut kavramların da temelinde duyularımıza dayanan bir adlandırma olduğunu kabul eden Locke'un nominalist tavrı çok belirgin bir biçimde görülmektedir. Filozof buradan yola çıkar ve soyut, somut, tikel, genel, doğru ya da yanlış kullanımlar, özetle, dilde ne varsa bütün bu "adların" neye, ne amaçla, hangi yolla verildiğini açıklar.

d. Genel Olarak Bilgi

Locke bilgiyi, "iki ide arasındaki uyuşma ya da uyuşmamanın **algılanmasıdır**" diye tanımlar.⁵⁸ Bu, Locke'un pozitif bir tanımdan yana olduğuna işaret eder. Eğer bir yerde algı varsa, bilgi de vardır. Algının bulunmadığı yerde, imgeleyecek, "varsayacak" ya da "inanacak" bir şey bulunsada bilgi bulunmaz. "Bir üçgenin üç açısının iki dik açıya eşit olduğunu, tanıtılmanın bütün güvenine dayanarak bildiğimiz zaman" bilgiyi de elde

⁵⁷ Locke, *Essay*, III/1, s. 279.

⁵⁸ *A.g.e.*, IV/1, s. 372.

etmiş oluruz der Locke. İdelerin bilgi olabilmesinin koşulunu şu dört ilkede toplar: Özdeşlik ya da başkalık; bağıntı; birlikte var oluş ya da zorunlu bağlantı; gerçek var oluş. Bunlar net ve pozitif bilginin koşulları olarak da değerlendirilebilir. "Bir şey ne ise odur; aynı şeyin hem olması hem de olmaması olanaksızdır." gibi mantık ilkeleri dediğimiz şeyler, bir şeyin ancak kendisi olduğu başkası olmadığı, anlamına gelen bu mutlak zorunluluklar, zihin tarafından "doğal algılama ve ayırt etme yoluyla" ortaya konulur. Bir şeyin bilgi değeri taşımasında bir başka koşul, zihnin kendi ideleri arasındaki ilişki durumudur. Bu nesnelerin ya da kiplerin hangi türden olursa olsun, iki idesi arasındaki uyuşma ya da uyuşmamanın seçik olarak ortaya konması gerekir; yoksa somut bilgi elde edilemez. *Birlikte var oluş ya da zorunlu bağlantı* da bilgi elde etme sürecinde önemli bir koşuldur. Bu koşul özellikle nesnelerle ilgilidir. Örneğin, altın terimini ele alalım. Onun buharlaşmaması, ateşte yok olmaması gibi nitelikleri ve yine onu oluşturan karmaşık idenin özel türleri olan sarılık, ağırlık, eriyebilirlik, işlenebilirlik, altın suyunda çözünürlük vb. nitelikleri birlikte var olma koşuluna örnek olarak verilir. Gerçek var oluş için ise, "edimsel gerçek varoluşun herhangi bir ideyle uyuşması" açıklaması yapılır. Locke bu koşula da, "Tanrı vardır, bir gerçek var oluş uyuşmasını gösterir." diyerek, Tanrı'nın varlığını örnek verir. Locke'un bu örneği, Kartezyenizm'e ve Rasyonalizm'e yakın bir açıklama olarak gözükmektedir.

Bilgimizin dereceleri: Sezgisel olan, tanıtlamalı olan, kanıtlara bağlı olan. Sezgisel (intuitive) olan bilgi, Locke'un "doğrudan" dediği ve en üste yerleştirdiği bilgi türüdür. Burada *zihin inceleme ya da kanıtlama sıkıntısına düşmeden, gözün ışığı algılaması gibi, doğruyu algılar*. Mesela zihin akın kara, bir üçgenin daire olmadığını, üçün ikiden büyük olduğunu bu şekilde algılar. Bütün bilgilerin en açık ve güvenilirliği bu yetiye bağlıdır. Tanıtlamalı (demonstrative) bilgi türü ise, zihnin ideler arasındaki uyuşma ya da uyuşmamayı algılamasına dayalı bilgi türü olmaktadır. Zihin bu konuda her zaman başarılı olamayabilir. Mesela, bir üçgenin iç açılarının toplamı şudur, ya da bir üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olduğunu gösterebilmek için, başka üçgenler görüp karşılaştırmalar, kıyaslamalar gibi ikincil üçüncül işlemler yapması gerekir. Sezgisel bilgi

gibi doğrudan ve kesin bilgi elde edilmese de, pozitif bilgi türüne giren bir başka tür de kanıtlara bağlı olan bilgidir. Bu bilgi de kesindir ama sezgisel bilgi kadar değildir; çünkü, birden çok işlem yapmadan bu bilgiyi elde etmek olanaklı değildir.⁵⁹

İnsan Bilgisinin Sınırı (Extend):İdeler olmadıkça bilginiz olamadığı gibi, bu bilginizin sınırları da idelerimizle paraleldir. İdelerimizi aşan bir bilginiz yoktur. İdelerin uyuşma ya da uyuşmamasının algısını bilgi olarak tanımlayan Locke'a göre, bilginizi, ya doğrudan sezgi ile ya akıl yürütme ile (reasoning) ya da duyum (sensation) ile genişletebiliriz. Bilginin elde edilme yollarından her biri, kendi başına bütün bilgilerimizi sağlamak için yeterli değildir. Örneğin, sezgisel bilgi dediğimizde, önümüzde aynı zemin üzerine çizilmiş biri dar, biri geniş açılı iki üçgen bulunduğunda, doğrudan bir sezgi ile bu iki şekil arasındaki farkı algılar, ayrı üçgenler olduğuna hükmederiz. Fakat bunların eşit olup olmadıklarını ölçüp biçmeden algılayamam, bunun için onların niceliksel açıdan bir ölçümünün yapılması gerekir, bu bilgiyi de ancak ispat ya da akıl yürütme yoluyla elde edebilirim. Sezgisel bilginin kendi alanıyla sınırlı olması gibi, ispata dayalı (demonstrative, tanıtılamalı) bilgi de sınırlı bir bilgi verir; duyuma dayalı bilgi de sınırlı bilgi verir; hatta bu diğer iki bilgi türünden daha dar bir alana özgüdür. İnsan bilgisinin idelerin sınırlarını aşamayacağını kabul eden Locke, madde-ruh düalizminde, bilginin bir sınırı olması gerektiğini söyler ve hangi maddi nesnenin düşünme yeteneği olup olmadığını Tanrı'nın yardımı olmaksızın bilemeyiz der. Bu tür tartışmaların gereksiz olduğunu, çünkü insanın ide ve algı sınırlarını aştığını söyleyen Locke, alçakgönüllü bir filozofun yapacağı şey, "bilgi üretmede kullanılacak kanıtların bulunmadığı durumlarda, bu sınırı zorlamak yerine" inanç (faith) ve olasılıkla yetinmesi olacaktır.⁶⁰ Ayrıntılarını bilemediğimiz şeyi yadsımanın da doğru olmadığını vurgulayan Locke, ruh ve madde konusunda bilginizi zorlamanın bize bir yarar sağlamayacağını belirtir. Nasıl, Tanrı'nın sıfatlarının özünü ve sınırlarını bilmeksizin, onun varlığını doğrudan sezgiyle biliyor ve yine onun varlığını kanıtlayabiliyorsak, ruhun ve maddenin özünün ne olduğunu

⁵⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Locke, *Deneme*, s. 305 vd.

⁶⁰ Locke, *Essay*, IV/III, s. 401; *Deneme*, s. 311.

bilmeden de onların varlığını bilir, ayrıntı üzerinde durmayız diyor. Dolayısıyla ruhun maddi olup-olmadığı, ya da maddenin düşünüp-düşünmediği gibi konularda tartışma yapmak gereksiz ve yararsızdır. Çünkü bu görüşlerin ne lehinde ne de aleyhinde karar verebilecek kanıtlara sahip değiliz.

Özet olarak, hiçbir doğuştan fikir, kural ve ilke yoktur. Dışımızda olup bitenler dış deneyden, içimizde olup bitenler de düşünmeden başka bir yolla elde edilemezler; bu bilgilerin dışında bilgimiz de yoktur. Felsefenin ve bilimin esas yolu deney ve buna dayalı tümevarım olmalıdır. Ruhun var olduğunu kabul ederiz, ancak, onun maddi olup olmadığını bilemeyiz. Tanrı'nın varlığı kesindir ama ruh gibi O'nun tabiatını da bilemeyiz. Nesnelerin birincil ve ikincil nitelikleri kesinlikle ayrıdır. Katılık, yer kaplama, şekil ve hareket gibi birincil nitelikler bizden bağımsız; renk, ses, tat koku vs. ikincil nitelikler ruhumuzda meydana gelen duyular olduğu için bize bağımlıdır. Tür ve cinsleri evrensel kabul etmemesi nedeniyle, Locke'u da, Roscelinus'la başlayıp, Ockhamlı William'la devam eden nominalizmin önemli bir temsilcisi saymak gerekir.⁶¹

e. “Tanrı’nın Var Oluşu Üzerine Bilgimiz”

Locke, *Deneme*'nin Bilgi ve Kanı konusunu ele aldığı, Dördüncü Kitap, dokuzuncu bölümde, Var Oluş üzerine bilgimizi anlatırken, “Var oluşumuzun bilgisini *sezgiyle (intuition)*, Tanrı’nın var oluşunun bilgisini *tanıtlamayla (demonstration)* ve öteki şeylerin bilgisini *duyumla (sensation)* elde ettiğimizi söylüyorum.” der. Bununla kalmaz, “*Kendi var oluşumuzu öylesine açık ve kesin olarak algılarız ki bunun kanıtlanması gerekli de olanaklı da değildir. Çünkü bizim için kendi var oluşumuzdan daha apaçık bir şey yoktur.*” der. İşte bu bilgi türü sezgisel (intuitive)dir. Düşünüyorum, akıl yürütmede bulunuyorum, haz ve acı duyuyorum vb. bu tür duygulara sahip olmam ve bunun bilincinde olmam, başka kanıta gerek duymaksızın kendi var oluşumu bana gösterir. Descartes’ın metodik şüphesinde gördüğümüz, *bir bilince sahip olduğumuzun farkında olmamızla benzerlik gösteren* bu akıl yürütmede Locke, şüphe etmemizin de, şüphe ettiğimiz konusunda emin olduğumuz gibi, “şüphe eden” “şeyin” var olduğundan da emin olduğumuzu söyler. Bu

⁶¹ Weber, *a.g.e.*, s. 271-72.

akıl yürütmelerden sonra, "Tanrı'nın bulunduğunu kesinlikle bilebiliriz." der ve ampirik bir epistemoloji için çeşitli güçlükler taşıdığı açık olan bu iddiasını ortaya koyar.⁶² *"Tanrı bize kendisi üzerine doğuştan ideler vermemiş ve zihinlerimize kendi varlığını okuyabileceğimiz yazılar basmamış olmakla birlikte, bize zihinlerimizi donatan o yetileri sağladığına göre, kendini tanıtırsız bırakmış sayılmaz ve biz onun varlığını okuyabiliriz. Duyular, algılar ve akla sahip olmamız nedeniyle var oluşumuzun amacı, mutluluğumuzu sağlamak için gerekli çabayı göstermemiz gerektiğini ve bu yolları bulmanın yollarını da gösterdiğine göre, onu bulmanın ve bilmenin matematiksel bir kesinlikle mümkün olduğu söylenebilir."* Locke'a göre, zihnin, bu argümanı sezgisel bilginizin bir bölümünden çıkarması gerekir. Bu konudaki "bilgimiz" kendi var oluşumuz hakkındaki bilgimiz kadar açık ve kesindir.⁶³ Var oluşumuzu bilmekle, bir varlığın olduğu da anlaşılmış olmaktadır. Bu durumda, var olduğumu bilmemin yanında, başlangıçtan beri var olmadığımı da bilirim. "Bir başlangıcı olan herhangi bir şey başka biri tarafından üretilmiş olmalıdır; kendi kendini üretmiş olamaz, öyleyse der Locke, ezelden beri bir var olmuş olan bir şey olmalıdır. Bu da varlığını başka bir şeye borçlu olmamalıdır. Böyle bir akıl yürütme bizi Tanrı'nın var olduğu sonucuna götürür. Locke göre, "varlık kazanan bir şeyin, harici bir fail neden tarafından meydana getirilmiş olması" mantıksal, açık ve seçik bir önerme olmuş olmaktadır. Varlığa getiren bir ezeli varlığın bilgisiz olması da düşünülemediğine göre, ezeli ve ebedi, bilgili bir varlığın olması gerekir, bu da Tanrı'dır. Adının Tanrı olması ya da olmaması Locke için önemli değildir. Önemli olan onun sıfatlarıdır. Varlığa gelmiş olan ve başka varlıkları da üreten bir Yüce Varlık'ın hangi adı aldığı önemli değildir.⁶⁴

Salt teorik olarak kurduğu bu temel üzerine bütün bilgiyi in-

⁶² Locke, *Essay*, s. 457.

⁶³ *A.g.e.*, s. 458.

⁶⁴ Locke'un, Tanrı'nın varlığı, sıfatları ve Hristiyanlığın akla uygunluğu yolunda oldukça iddialı fikirlere sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu konularla ilgili ayrıntılı bilgi için öncelikle *Deneme*'nin dördüncü kitabı, onuncu bölümden başlayan yazılarına bakılabilir; ayrıca bkz. İsmail Çetin, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, Vadi Yayınları, Ankara, 1995, s. 103 vd.

şa eden Locke'un, daha ilk adımlarda bile çok eleştirdiği rasyonalistlerden çok da farklı bir tavır içerisinde olmadığı görülmektedir. Bir yandan bütünüyle nominalist tavra yaklaşarak, insanın müdrikesinde var olan idrak olayını, mekanik ya da fizyolojik olarak açıklayamazken, diğer yandan insan müdrikesinin dil yardımıyla kavram ürettiğini öne sürebilmektedir. Locke'un epistemolojide bir yenilik getirdiği doğrudur. Ancak, Locke'un izinden giden Berkeley ve Hume gibi iki farklı filozofun, çıkış noktaları aynı olmasına karşın ne denli farklı yönlere doğru ilerledikleri düşünüldüğünde, Locke'un da, bilginin meydana gelişi üzerine yaptığı açıklamaların kimi sorunlardan kurtulamadığı anlaşılmaktadır.

f. Ahlak ve Siyaset Felsefesi

Locke'un bilgi kuramı diğer bütün öğretileri için de bir mihenk taşıdır. Ahlaki ilkeler de dâhil, insanın bütün bilgisinin deneyime dayandığı savı tartışmaya gerek duymayacak kadar açıktır. İnsanın bilgilerini mantıksal ve dilsel bir çözümlemeye tabi tutan Locke'un, ahlaki ilkelerin de matematiksel kesinliklere sahip olduğunu savunduğu söylenebilir. Bir şeyin ahlaki doğruluğu ya da yanlışlığı, hatta tavsiye ve sakındırmalar şeklinde ortaya çıkan ahlaki öneri ve sakındırmalar, kişinin yaşamındaki sonuçları itibarıyla temellendirilir, üretilir. Locke'un, ampirik modeline büyük ölçüde uyan bir ahlaki iyi-kötü ayrımı yaptığı, haz ve acı idesinden yola çıkarak, onama ya da karşı çıkma edimlerinin baskın olduğu bir ahlak öğretilerine sahip olduğu görülmektedir. Ancak, Locke'un felsefesine bir bütün olarak bakıldığında, insanın bütünüyle ampirik olandan yola çıkarak bir ahlaki sistem kurduğu söylenemez. Çünkü ahlak konusunda salt yararı öne çıkaran bir sitem kurmak yerine, ahlaki ilkelerin matematiksel ilkelerle benzerliklerinden söz ederek, neredeyse pozitif, evrensel bir ahlak yasası tanıyor işareti vermesi ile birlikte,⁶⁵ Tanrı'nın ve insanın "iyi" doğasının gereği olarak, bu iyiliğe eğilimli olmasını hesaba katması, onun, ahlak öğretilerinde başka etkenleri de hesaba kattığına işaret etmektedir.⁶⁶

⁶⁵ Copleston, *Hobbes, Locke*, s. 131.

⁶⁶ Hem Tanrı'yı hem de aklı önemli ölçüde öğretilerine dâhil eden Locke'un, ılımlı bir ampirizmi savunduğu söylenebilir. Töz ve sonsuzluk kavram-

Locke, ahlaki ilkeleri, *Bağıntılar* konusu içerisinde ele alır. İnsanların iradi özgürlüklerini kullanarak gerçekleştirdikleri eylemlerin bir kurala uyup uymaması durumunu, ahlaki ilkelere türetildiği “bağıntı türleri”ne dâhil eden Locke, ahlaki iyi ve kötüyü bizde haz ve acıya neden olan şeylerden türetir. Ancak, burada iyi ya da kötünün, yasa yapıcının iradesine uymak-uymamak yoluyla elde edilen sonuca göre değerlendirilmesi söz konusudur. Ortada bir otorite olup, iyi ve kötünün ölçüsü de bu iradi otoriteye uymak ya da uymamak olunca, bunların karşılığı olan *ödül* ve *ceza* kurumu da ortaya çıkmış oluyor. Locke, insan eylemlerinin doğruluk ve yanlışlıklarının ölçülmesinde esas alınan üç tür yasadaki söz eder. Bunlardan birincisi ilahi yasa (the divine law), ikincisi yurttaşlık (the civil law) yasası, üçüncüsü de, deyim yerindeyse fikir ya da ün (the law of opinion or reputation) yasasıdır.⁶⁷ Birincisinde ölçüt günah ve sevap; ikincisinde suçluluk ya da suçsuzluk; üçüncüsünde de erdem, erdemsizliktir. Dikkat edilirse, birinci yasada, Tanrı’nın vahyi ile “tabiat ışığı” dediği akli kaynak gösteren Locke, ikincisinde, otorite tarafından ya da insanların uzlaşmalarından türetilen “yapay” yasaları, üçüncüsünde de, aile soy ya da daha kalabalık toplumların geleneksel kabullerini, yasaların kaynakları olarak görür.

Bilgi kuramı açısından felsefe tarihinin en önemli düşünürleri arasında yer alan Locke’un, ahlak, siyaset, eğitim ve teolojik konularda da çok önemli görüş ve tespitleri olan bir filozof olduğunda kuşku yoktur. Döneminin tartışma konularına hâkim bir görüntü veren Locke, egemenlik ve otorite konusundaki görüşleriyle de bir aydınlanma filozofu olduğunu gösterir. İlmli bir örnek olan Locke, siyaset felsefesine ilişkin önemli görüşlerinin büyük kısmını *Hükümet Üzerine Birinci ve İkinci*

larının eleştirisinde bu tavrı görülmektedir. Onun, aynı zamanda, ihlal edilemez insan haklarının varlığını rasyonel olarak kabul edebileceğimizi savunarak rasyonalizme de yaklaştığını söylemek mümkündür. Bu konuda yapılan şu yorum bu görüşü desteklemektedir: “Sonuç olarak, eğer empirisizmle radikal epistemolojik empirisizmi kastediyorsak, Locke’u empirisizmin babası olarak anmak tam olarak doğru değildir.” Berkeley ve Hume’dan mantıkçı pozitivistlere ulaşan radikal empirisizmin kurucusu olarak kabul etmek daha uygun gözüküyor. Bkz. Skirbekk, Gilje, *a.g.e.*, s. 282.

⁶⁷ *Essay*, II/XXVIII, s. 242.

İnceleme adlı eserlerinde dile getirmiştir. *Birinci İnceleme*'de, Âdem'in temsil ettiği iddia edilen ataerkil (pederşahi) devlet otoritesinin geçersizliğini, Kutsal Kitap'tan yaptığı alıntılar ve açıklamalar yardımıyla kanıtlamaya çalışır. Konuya hâkimiyetini, Tevrat ve İncil'den aldığı ayetlerin ince açıklamalarını yaparak gösterir. Robert Filmer'in şahsında, ayetlerden yanlış çıkarımlar yapanları eleştirir. İnsanların ne Tanrı adına, ne de soy sop itibarıyla doğuştan bir egemenlik hakkına sahip olmadıklarını ortaya koyar. Robert Filmer'in *Patriarcha* adlı eserini hedef aldığı bu *İnceleme*'de Locke, Filmer'in öz olarak "*Bütün Hükümetler Mutlak Monarşidir.*"; ve "*Hiçbir İnsan özgür Doğmaz.*" şeklindeki iki önermesi üzerine itirazlarını ortaya koyar. Önermelerden de anlaşıldığı gibi, Tanrı adına Âdem'in ve ondan sonra da onun temsilcisi olan tek bir kişinin dışında, bütün insanlığı bir "köle" olarak nitelendiren "zihniyeti" çok sert biçimde eleştiren Locke, merkeze "insanı" koyar. Hiçbir insan, Tanrı ya da başka bir şey adına, başka insanlara mutlak hükmetme yetkisine sahip değildir. İnsan, "doğal köle" değil, aileyi de hükümeti de hukuku da kuran değerli bir varlıktır. Locke, dini ve ilahi otoriteyi gerekçe göstererek, insanın özgürlüğünü elinden alanlara şöyle itiraz eder: "Şuna eminim ki, Kutsal Kitap ya da akıl, Tanrısal doğrunun sesine rağmen, herhangi bir yerde, Tanrısal otoritenin bizi başkalarının sınırsız iradesine tabi kıldığına ilişkin herhangi bir şey söylememektedir."⁶⁸ İnsanı doğuştan köle kabul eden ve monarşiyi savunan zihniyetle mücadele eden Locke, halkın egemenliğine dayalı liberal, demokrat yönetim anlayışının öncülerindendir. Locke'un mücadele ettiği zihniyetin temel argümanı şuydu: "*İnsanlar özgür doğmamıştır ve dolayısıyla hiçbir zaman hükümet edenleri ya da hükümet biçimlerini seçme özgürlüğüne sahip olamamışlardır. Prensler iktidarlarına mutlak biçimde ve Tanrısal bir hakla sahiptirler, çünkü köleler hiçbir zaman anlaşma yapma ya da uzlaşma hakkına sahip olmamışlardır. Âdem mutlak bir monarkti ve bütün prensler Âdem'den beri mutlak monarktırlar.*"⁶⁹ Ataerkil (paternal) yönetim anlayışını ilahi bir temele oturtan Filmer'in mutlak monarşisi, ilahi bir emirle Âdem'e ve ondan son-

⁶⁸ John Locke, *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, Kırilangıç Yayınevi, Ankara, 2007, s. 3.

⁶⁹ Locke, *Birinci İnceleme*, s. 4.

ra da veraset yoluyla oğullara geçen bir krallık yönetimidir. Öyle ki, bu krallar her türlü yasanın üstünde yetkilere sahiptirler; onların sözü kesin buyruk olarak kabul edilir. Filmer'in, *On Emir*'de de yer alan, babaya itaatle ilgili tanrısal emirleri krallık otoritesine dayanak göstermesini, kendi sözleriyle çürüten Locke, itaatin anneye de gösterilmesi gerektiği yolundaki emre uyararak, neden anneyi de babalık otoritesi gibi bir otorite sahibi yapmayayım diye sorar. Eser boyunca, Locke, Âdem'in insanlığın atası ve bir aile babası olmakla, mutlak krallık ya da insanları yönetme hakkına sahip olduğu iddiasını, kutsal kitabın yanlış yorumlanması ile ortaya çıkmış temelsiz bir iddia olarak görür. "İnsanın özgür kabul edilmesinin Âdem'in yaratılmasını reddetmek anlamına geldiğini, Aristoteles'in bile insanın doğal köle olduğunu iddia ettiğini" kabul eden Filmer'in görüşünü kabul etmeyen Locke, hem Âdem'in yaratılmış olduğunu, hem de insanın özgür olduğunu savunmanın çok doğal olduğunu söyler.⁷⁰

Toplum ve siyaset felsefesinin esaslarını ortaya koyduğu *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme* adlı eserinin başında, *Birinci İnceleme*'de neler yaptığını ne gibi sonuçlara ulaştığını özetleyen Locke şunları söyler: "İlk olarak, Âdem, iddia edildiği gibi, doğal babalık hakkına ya da Tanrı tarafından kendisine bağışlanmış pozitif yetkilendirmeye dayanarak, ne çocukları üzerinde söz konusu türde bir otoriteye, ne de dünya üzerinde bir hükümlanlığa sahip olmuştur. İkinci olarak, Âdem bu otoriteye ya da hükümlanlığa sahip olmuşsa bile, varislerinin buna hakkı yoktur..."⁷¹ Ne Âdem'in ne de onun soyundan gelen ilk ve sonraki hiçbir kuşağın mutlak egemen olduğu, ne doğal ne de tanrısal bir yasa yoktur. Siyasal yönetim ile aile ya da bir işyerindeki otorite arasında fark vardır. Siyasal iktidar, "kamu yararı" esasına dayalı, mülkiyeti düzenlemek ve korumak amaçlı, bütün yasa yapma ve cezalandırma yetkisi de dâhil olmak üzere, devletin dışarıdan gelen zararlara karşı korunması vb. düzenlemeleri de içeren bir sözleşme sonucunda oluşmuştur.

Locke'un toplum kuramı da yöntem olarak Hobbes'ununkine

⁷⁰ Locke, *Birinci İnceleme*, s. 15.

⁷¹ John Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme, Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*, çev. Fahri Bakırcı, Babil Yayınevi, Ankara, 2004, s. 1-2.

benzemektedir. Ancak Hobbes'la Locke arasında, insan doğası üzerine yaptıkları yorumlarda önemli ayrılıklar vardır. Locke'a göre insanlar doğa durumunda "iyi" doğada, özel mülkiyet hakkına sahip mutlak bir özgürlük ve eşitlik içerisinde yaşamaktaydı. Locke, insanın *doğal iyiliği* ve birbirini düşünme ve sevmeye eğilimini savunurken İngiliz teolog papaz Richard Hooker (1554-1600)'in sözlerinden hareket eder. "Benzer doğal nedenler, insanları, başkalarını kendilerini sevmekten daha az yükümlü olmadıkları bilgisine eristirmiştir." Hooker'ın bu sözleri, insanların birbirine karşı sorumlulukları ve başkalarına zarar veririm, kendim de acı çekmeyi kabul etmeliyim, ilkesine dayalı, karşılıklı hak ve hukuk gözetmenin gerekliliğini de açıklar.⁷² Locke, "doğa durumunun" (the state of nature) bir özgürlük durumu olduğunu ama bu özgürlüğün herkesin her şeyi dilediği gibi yapacağı bir özgürlük durumu olmadığını vurgular. Doğa durumunda bile herkesin uyacağı bir "doğa yasası" (law of nature) vardır. Bu yasanın kendisi olan akıl herkese şunu öğretir: "Herkes eşit ve bağımsız olduğundan, hiç kimse diğerinin yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ya da malvarlığına zarar vermemelidir. Çünkü bütün insanlar, her şeye gücü yeten kudret sahibi ve sınırsız bilge yaratıcının zanaatkarlığının eseridir." Bu doğal yasanın başka düzenlemeleri de vardır. İnsanların hizmetine sunulan başka yaratıklar yanında, kendilerinin de yerine göre birbirlerinin hizmetinde bulunmaları, birbirlerinin haklarını gözetmeleri, hem kendi güvenliklerini korumaları hem de başkalarının güvenliğini tehlikeye atacak davranışlardan kaçınmaları gerekir. Özel mülkiyet hakkına sahip olmaları, onların doğal hakları olmasına rağmen başkalarının mülkiyetine zarar verecek kadar geniş değildir. İnsanlar, özgür oldukları kadar birbirlerine muhtaçtırlar da. Bunları engellemek için doğal yasa ve cezalar vardır.⁷³ Cezalandırmalarda aşırılık olmamalı, kin ve garazla hareket edilmemeli, suçun niteliğine göre karşılık verilmelidir. Doğa durumunda insanların bir araya gelerek aralarında sözleşmeleri ve birbirlerinin haklarına riayet edecekleri konusunda söz vermeleri herkesin yararınadır. Locke, doğa durumunu Hooker'dan yaptığı şu alıntıyla özetler:

⁷² Locke, *İkinci İnceleme*, s. 6.

⁷³ Locke, *İkinci İnceleme*, s. 10, 71.

“Kendi başımıza yalnız ve tek başına yaşarken, doğamızın arzulanığı, insanı saygınlığına yaraşır bir yaşam için gerekli olan uygun şeyler yığınına sağlamakta yetersiz olduğumuzdan, içimizdeki bu eksiklik ve yetersizlikleri gidermek için, doğal olarak diğerleriyle bir topluluk ve yurttaşlık kurmaya yöneliriz. Bu, insanların siyasal toplumlarda birleşmelerinin başlangıçtaki nedeniydi.”⁷⁴ İnsanın, Tanrı tarafından, yalnız kalmanın iyi olmadığını anlayacak şekilde yaratıldığını belirten Locke, onun toplum içerisinde yaşamasını kolaylaştıracak şekilde bir anlama yetisi ve dil ile donatıldığını belirtir. İlk toplum erkekle karısı arasında, sonra ebeveynlerle çocuklar arasında, daha sonra da efendi ile hizmetliler arasında olmak üzere başlamış, sonra da gelişmiştir. Locke, evliliği gönüllü bir anlaşma olarak görür. Erkek ve kadın arasındaki birleşmeyi sadece üreme olarak değil, türün sürdürülmesi için gerekli bir kurum olarak görür.⁷⁵ Daha sonra bir araya gelen geniş topluluklar, aralarındaki sözleşmelerle birbirlerinin haklarını gözetebilecekleri kurallar ve yasaları oluştururlar. Yine kendi aralarından seçecekleri temsilcilerle çıkabilecek uzlaşmazlıkları çözecek heyetler oluştururlar ve onlara toplumdaki düzeni bozan kişilere karşı müeyyide uygulama yetkisi verirler. Böylece bir siyasal toplum oluşur.⁷⁶ Bu anlatılan kurumların olmadığı zamanın toplumuna doğa durumunu yaşayan bir toplum, kurumsal adalet ve yönetim mekanizmasının oluştuğu topluma da *sivil toplum* ya da *siyasal toplum*, der Locke.⁷⁷ Sivil toplumu meydana getiren bir hukuk düzeni ve bu düzeni herkesin yararına olacak şekilde yürüten bir mekanizma, devleti bireylerinin mutluluğunu sağlayacak bir kurum haline getirir. Locke’a göre, “doğa durumunda” sahip olduğu hakları devlet adlı otoriteye devreden birey siyasal toplumu da meydana getirmiş oluyor.⁷⁸

Locke, mutlak Monarşi’yi sivil toplumla uyumsuz olduğu gerekçesiyle sağlıklı bir sivil hükümet biçimi olarak görmez. Mutlak otoriteye sahip bir hükümdarın yönetiminin de “doğa durumundan” bir farkı yoktur; bu nedenle insan, bu yönetim ikti-

⁷⁴ A.g.e., s. 14.

⁷⁵ A.g.e., s. 66.

⁷⁶ A.g.e., s. 71.

⁷⁷ A.g.e., s. 72.

⁷⁸ A.g.e., s. 73.

darda iken sivil toplumda yaşıyor sayılmaz. Çünkü burada hem yürütme hem de yasama/yargılama erki tek kişinin elindedir. Oysa Locke'un ideal gördüğü yönetimde, yürütme ile yasama/yargılama ayrı güç merkezi olmalıdır. Bu güçler ayrılığı ilkesi daha da geliştirilecek ve üç ayrı güç merkezi şekline dönüştürülecektir. Bireyin haksızlığı gidermesi için başvuracağı adaletli bir yargıç bulunmamaktadır. Herhangi bir konuda ortaya çıkabilecek hak ihlallerini ve her tür adaletsizliği gidermek için başvurulacak yargıçları ve sabit kuralları olmayan topluluk, sivil ya da siyasal toplum sayılmaz; bunlar "doğa durumunu" yaşayan toplum olarak değerlendirilir.⁷⁹ Devlet denilen organizasyonu, toplumların bir araya gelmeleriyle oluşmuş, amacı, öncelikle "özel mülkiyeti" korumak olan bir kurum olarak niteleyen Locke'a göre "kamu yararı" her şeyin üstündedir. Çoğunluğun kararıyla yürüyen bu mekanizmada, baştan alınan kararlar yine yetki sahibi kurullar aracılığıyla uygulamaya konulurlar. Bir kere karar verdikten sonra, herkes çoğunluğun verdiği kararlara da uyacaktır. Locke'un anayasal kurumların da önünü açacak bu iktidar anlayışıyla, kişilerin özgürlüğüne büyük önem veren liberal devlet anlayışının da öncülerinden olduğu söylenebilir. Ancak Locke'un sınırsız bir liberalizmi savunan "bırakınız yapsınlar" (*laissez faire*) şeklinde ifadesini bulan ve kişinin egoizmini ön plana çıkaran bir liberalizmden yana olduğunu söylemek güçtür.

Sonuç olarak, Locke, her insanın doğa durumunda iken eşit ve sınırsız haklara sahip olduğunu, işlediği ve emek verdiği her mal ya da ürüne, emeğinin hakkı olarak sahip olduğunu söyler. Toplumlar gelişip, özel mülkiyetlerde sınırlama gereksinimi ortaya çıkınca, bireylerin de sözleşme ihtiyacı aynı derecede artar. Sözleşme ile oluşturulan devletlerin bir de hukuk sistemine sahip olmaları gereği ortaya çıkar. Başlangıçta yaptığı sözleşmelerle organize olmuş toplulukların hiçbir ferdi artık kendi başına istediği gibi hareket etme özgürlüğüne sahip olmayıp, herhangi bir anlaşmazlık durumunda çoğunluğun aldığı kararlara uyma zorunluluğu vardır. Bu zorunluluk, özgürlüğün elinden alınması anlamına gelmez. Sonuçta herkes kendi almış olduğu karara ve verdiği söze uygun davranmış olmaktadır.

⁷⁹ A.g.e., s. 74, 79.

2. George Berkeley (1685-1752)

Ailesi İngiliz kökenli olan George Berkeley, 1685 yılında İrlanda'nın Kilkeny kenti yakınlarında bulunan Kilcrene adlı yerleşim merkezinde doğdu. On bir yaşında iken Kilkenny kolejine gönderildi. Daha sonra 1700 yılında, Dublin'de Trinity Koleji'ne kaydoldu. Burada matematik, dil, mantık ve felsefe öğrenimi gördü. Bu dönemlerde Locke ve Malebranche'in felsefelerini inceleyen Berkeley, maddenin var oluşundan kuşkulanmaya başlamıştı. 1709'da rahip yardımcısı, 1710 yılında Protestan kilisesine rahip oldu. Çeşitli akademik ve dini görevlerde bulunan Berkeley, Amerika'ya giden İngilizlerin çocuklarına eğitim vermek amacıyla bir okul kurmak için 1728 yılında Amerika'ya gitti. Rhode Island'da kurmayı planladığı okula gereken destek bulunamayınca, 1731 yılının sonlarına doğru Londra'ya döndü. 1734'te Cloyne piskoposu oldu. Bu dönemlerde katranlı suyun hastalıklar üzerinde etkili olacağı yolunda çalışma ve telkinlerde bulunduğu belirtilir. Ömrünün son yıllarını geçirdiği Oxford'da 14 Ocak 1753'te öldü ve Oxford üniversitesi içerisinde bulunan Christ Church'ün bahçesine gömüldü.⁸⁰

Eserleri: Berkeley'in en önemli eserleri şunlardır: *Yeni Bir Görme Kuramına Doğru Bir Deneme (An Essay Towards a New Theory of Vision)*. 1709 yılında yayınlanan bu eser, uzaklık, büyüklük ve konumla ilgili insan yargılarının temellerini, görmeyle bağıntılı olarak ele alan bir eserdir. Bundan bir yıl sonra, Berkeley'in felsefesinin en önemli açıklayıcısı olan *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme (A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge)* adlı eser yayınlandı. 1713 yılında ise *Hylas ile Philonous Arasında Üç Diyalog (Three Dialogues Between Hylas and Philonous)* adlı eser yayınlandı. Bu iki eser, Berkeley'in İmmateryalizmini, başka bir ifadeyle onun Spiritüalizmini ortaya koyduğu eserlerdir. Berkeley'in bunlardan başka, matematikçilerle girdiği polemige ilişkin, İrlanda'nın sorunları ve çözüm önerilerine ilişkin, katranlı suyun yararlarına ilişkin, çeşitli konularda yazdığı çok sayıda eseri vardır.

⁸⁰ Copleston, *İngiliz Görgücülüğü*, s. 279-281.

Felsefesi: Britanya ampirizminin Locke ve Hume'la birlikte anılan üçüncü önemli ismi Berkeley'dir. Birlikte anılmalarına rağmen üçü arasında çok önemli ayrılıklar bulunmaktadır. Gerek felsefeye yükledikleri anlam ve görev açısından, gerek felsefe yapma tarzı açısından, en önemlisi de vardıkları sonuçlar açısından üç filozof da farklı görüşlere sahiptirler. Locke'un, uzam, biçim ve katılık olarak saydığı "birinci nitelikler" ile renk, koku, tat vb. "ikinci nitelikler arasındaki ayrımı kabul etmeyip, maddi tözü de reddederek başladığı felsefesinin sonu, Berkeley'le tam karşıt bir konuma, tam bir immateryalizme varırken, şüpheciliği reddedip, Tanrı'nın varlığının kanıtlanabileceğini, ruhun ölümsüzlüğünü savunması nedeniyle de, Hume'la karşıt bir konumda kaldı.⁸¹ Felsefeyi "bilgeliliğin ve gerçekliğin araştırılması" olarak gören Berkeley, bu zorlu felsefe yolculuğunun çilesini çekenlerin, "düşünsel huzurun ve dinginliğin, bilgide belirginliğin ve apaçıklığın tadına diğerlerinden daha fazla varacakları, kuşkulardan ve güçlüklerden daha az tedirgin olacakları düşünülür" diyerek, felsefenin kafa karıştırmak yerine, daha da net bilgilere ulaştırmak gibi bir görevi olduğunu iddia eder.⁸² Berkeley, felsefeyle ilgilenmeyenler kadar, ilgilenip de şüpheciliğe düşenler için de tarizlerde bulunur. Ona göre, "şeylerin hakikatine" ulaşamamanın nedeni, iddia edildiği gibi, zihnimizin ve algılarımızın eksikliği değildir. Hiç şüphesiz, "sonlu olanın sonsuz olanı anlamaması onun doğasından gelir" ama kusuru bütünüyle yetilere yükleyerek, bilebileceği şeyleri de bilmiyor diye şüpheciliğe düşmek de yanlıştır. Eğer doğru yöntemi kullanabilirse, insanoğlu, tutarlı vargılara ulaşabilir. Berkeley, Tanrı'nın bilgiyi insanların ulaşamayacakları uzak bir noktaya koyduğuna inanmanın, O'nun "sevecen" tutumuna uygun olmadığını savunur; çünkü Tanrı, yarattığı varlıklara hangi isteği aşlamışsa, onları doğru kullandıkları takdirde erişebilecekleri araçlarla da donatmıştır. Ortalığın toz duman ve bulanık olması yine insandan kaynaklanmaktadır. Berkeley, insan bilgilerinin ilkelerini bu yüzden önemli bulur ve bu yolda incelemeler yapmak üzere yola koyulur.

⁸¹ İkinci yorumla ilgili olarak bkz. George Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, çev. Halil Turan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1996, s. 11.

⁸² *A.g.e.*, s. 13.

Berkeley, önce, felsefedeki muğlaklığın ve yanlış sonuçlara varmanın nedeni olarak dilin yanlış kullanılmasını gösterir. Bilginin ilk adımının duyulara verilen algı türü ile ruhun tutku ve işleyişi olduğu ampirizmin genel iddiasıdır. Berkeley de bundan farklı düşünmez. Duyulara verilen, başka ifadeyle, duyularda iz bırakan “şeyler”, hayal gücü ve hafıza yardımıyla geliştirilir. Hayal gücü ve hafıza yetisi, algıları birleştirme, ayırma, bölme, kıyaslama vb. yollarla ideallara dönüştürür. Bu tikel niteliklerden, genellemeler yoluyla genel adlar ve nesneler ortaya çıkar. Bu süreç Berkeley tarafından şöyle açıklanmaktadır: “Görme yoluyla, çeşitli dereceleri ve değişimleriyle ışıık ve renk ideallerını edinirim. Dokunma yoluyla, örneğın serti ve yumuşağı, sıcakğı ve soğuşu, devinimi ve direnci ve bunları, aralarındaki nicelik ya da derece farklarıyla daha az ya da daha çok olarak algılarıım. Koklama beni kokularla, tat alma duyusu tatlarla donatır, ışııtme, zihne bütün çeşitlilik ve bileşimlerde sesler taşır. Birkaçının birbirine eşlik ettiğı gözlemlendiğince, bunlar tek bir adla adlandırılır ve böylece tek bir şey sayılırlar. Böylece, örneğın belli bir renk, tat, koku, biçim ve yoğunluğun bir araya geldiğı gözlemlendiğinde bunlar “*elma*” adıyla gösterilen belirli bir nesne sayılırlar; başka idea derlemeleri taş, ağaç, kitap ve bu türden duyulur şeyleri oluştururlar; bunlar da hoş ya da can sıkıcı olmalarına göre aşk, nefret, neşe, acı ve benzer tutkular uyandırılırlar.”⁸³

Berkeley de, Locke gibi, bilgi nesnesi olan ideallardan söz ediyor. Sonsuz sayıdaki çeşitli ideallerın kendiliğinden oluşmadıkları ve var olmadıkları da bir gerçek. İdeallerın var olmaları için algılanmaları gerekir. Bu algılama sürecinde, istemek (willing), hayal gücü ya da hayal etme (imagination) ve hatırlamak (remembering) gibi çok önemli tinsel edimler de gereklidir. Berkeley bu yetileri ideallerı algılayan zihin ya da ruhun fonksiyonları olarak görüyor. Bu fonksiyonlar, ideallardan tamamen bağımsız ve başka bir şeydir. Hatta idealler varlıklarını bu şeye borçludurlar. Berkeley bütün bu özelliklere sahip şeye kısaca “kendim” de diyor. Yani, ideallerın bilgi nesnesi olarak varlık kazanmaları “bana”, benim algılamama bağılı olmuş oluyor. Berkeley’in burada, algılamayı gerçekleştiren “bilinçli bir

⁸³ Berkeley, *a.g.e.*, s. 36.

ben"den söz ederek Descartes'la paralel bir noktada durduğu gözükmemektedir.⁸⁴ Latince "esse est percipi" İngilizce, "to exist is to be perceived" şeklinde ifade edilen, Berkeley'in ünlü, "Var olmak algılanmaktır." sözü böylece ortaya çıkıyor. Berkeley, "Zihin olmaksızın ne düşüncelerimizin, ne tutkularımızın, ne de imgelemimizin biçimlendirdiği idealarımızın varolmayacağını herkes kabul edecektir." diyor.⁸⁵ Ne duyumlar ne de ideaların, kendilerini algılayan bir zihin olmaksızın var olmaları mümkün değildir. Bir şey için "var" dediğiniz zaman, şöyle ya da böyle şu ya da bu kişinin algıladığı şeyden söz ediyorsunuz demektir. Bir koku vardı demek, *koklandı*, bir ses vardı demek, *işitildi* demektir. İnsan, dağ, ev, ağaç veya ırmak, ne olursa olsun, onları bir algılayan olmadığı zaman bile var olduklarını söylemek şaşırtıcıdır, der Berkeley. O soyutlamaya da karşıdır; bir nesne ile ona ait duyumla elde edilen bir özelliğini kendisinden ayırmak olanaksızdır. Diyelim ki bir renk ya da koku, ışık ya da karanlık, ilgili olduğu nesneden ayrılarak hayal kurmak, bir özelliği başka bir nesne ile birleştirmek ya da ondan uzaklaştırarak idealar üretmek mümkün değildir. İnsan, ancak algılama gücü kadar imgelemde bulunabilir. Berkeley'e göre bizim gücümüzün dışında bulunan bir evren var ama biz onu sınırlı algılayabiliriz. Biz algılamasak da onu algılayan mutlaka bir *yaratılmış* ya da *sonsuz tin* vardır.⁸⁶ Evreni meydana getiren bu gökyüzü ve yeryüzü varlıklarının tamamı ya da onların parçalarının herhangi bir zihinden bağımsız "kendi başına" var olduklarını savunmak anlaşılmasa da ona göre. Berkeley, duyularla algılanan idealar (renk, tat, koku vs.) dışında bir tözün varlığını da kabul etmez. O, Descartes'ın maddi tözüne de Locke'un nesnede ayrı ayrı düşündüğü birinci nitelikler ikinci nitelikler ayırımına da karşı çıkar. Berkeley'in görüşü kısaca şöyle: "*Birincil* ve *İkincil* nitelikleri birbirinden ayıranlar var. Onlara göre uzam, beti (figure), devinim, devinimsizlik, katılık ya da geçirmezlik ve sayı birincil; renk, ses, tat ve benzerleri gibi tüm duyulur ikincil

⁸⁴ Berkeley'in bu konuda Descartes'la paralel düşündüğü yolundaki yorum için bkz. Bryan Magee, *Büyük Filozoflar, Platondan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma yayınları, İstanbul, 2000, s. 138.

⁸⁵ Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri*, s. 36.

⁸⁶ *A.g.e.*, s. 39.

niteliklerdir. Böyle düşünenler ikincil niteliklerden edindiğimiz ideaların zihin olmaksızın ya da algılanmaksızın varolan bir şeyin benzerleri olmadığını kabul ediyorlar; öte yandan birincil niteliklere ilişkin idealarımızın ise “özdek” adını verdikleri, yani zihin olmaksızın varolan ve düşünmeyen bir tözde bulunan şeylerin resimleri ya da imgeleri olduğunu öne sürüyorlar. O halde, “özdek”, içinde uzam, beti ve devinimin edimsel olarak kalıcı olduğu, eylemsiz, duyumsuz bir töz anlamına geliyor. Ancak, buraya kadar tanıtladıklarımıza göre uzam, beti ve devinimin yalnızca zihinde varolan idealar oldukları, bir ideanın bir başka ideadan başka bir şeye benzeyemeyeceği ve sonuç olarak ne bunların ne de bunların ilkörneklerinin algılamayan bir tözde varolamayacakları apaçıktır. Buradan *özdek* ya da *cisimsel töz* kavramında bir çelişme olduğu kolayca anlaşılır.”⁸⁷ İnsan Bilgisinin İlkeleri adlı eserinin tamamını Hobbes, Locke ve Descartes’ın “nesnel varlığını” savundukları maddi ya da cisimsel varlığın olmadığı yolunda kanıtlara ayıran Berkeley, sonuç olarak tam bir immateryalizme yani spiritüalizme varmıştır. Berkeley’in felsefesinin amacı, öncelikle, Tanrı’yı devre dışı bırakan bir materyalist varlık anlayışını reddetmek ve onu çürütmektir. Her ne kadar Hobbes, Locke ve Descartes gibi filozoflar, evrenin ve maddi dünyanın yaratıcısı olarak Tanrı’yı kabul etmiş olsalar da, maddeyi kendine ait bir doğası ve varlığı olan bir şey olarak tanıdılar. Tanrı müdahale etmediği zaman bile, bu mekanik maddi dünyanın işlevini yerine getireceğini düşünmeyi ateizmle eşdeğer gören Berkeley, maddeyi de maddi dünyayı da zihne bağımlı bir hale getirmek suretiyle, adı geçen filozofların düşüncelerini tersine çevirmek istedi.⁸⁸ Berkeley, maddi dünyanın varlığını reddetmez ama ona zihinden bağımsız, objektif ve evrensel bir varlık olarak bakmaz. Dış dünya kendisini algılayan sonsuz ya da sonlu bir *tin* tarafından algılandığı ölçüde vardır.

⁸⁷ A.g.e., s. 40-41.

⁸⁸ Michael Ayers, Bryan Magee, a.g.e. içerisinde, s. 139.

E. İskoç Aydınlanması

1. Francis Hutcheson (1694-1746)

İskoç Aydınlanması'nın öncülerinden olan Francis Hutcheson (1694-1746) Britanya'nın en ünlü ahlak felsefecilerinden biridir. Hutcheson, John Locke (1632-1704) ile İskoç Sağduyu Okulu'nun kurucusu Thomas Reid (1710-1796) arasında geçen zaman diliminde yaygın olan felsefi anlayışın en etkili kişisi olmakla birlikte, bu iki felsefi görüş arasında köprü görevi görme gibi tarihsel bir görevi de yerine getirmiş bir filozoftur. Ahlak felsefecisi Shaftesbury (1671-1713)'nin görüşlerini sistemleştirmiş bir filozof olarak da anılan Hutcheson'un felsefe tarihinde hak ettiği kadar tanınmadığı söylenebilir.

a. Hayatı ve Eserleri

Hutcheson, İskoçya'dan İrlanda'ya göç etmiş bir ailenin çocuğu olarak, 8 Ağustos 1694 Kuzey İrlanda/Armagh'da doğdu. Öğrenimine, yerel bir okulda klasik diller okuyarak başlayan Hutcheson, bir süre de Dublin'de öğrenim gördükten sonra, on altı yaşlarında İskoçya'da bulunan Glasgow Üniversitesi'ne kaydoldu. Burada, önce bir yıllık genel bir eğitim, ardından dört yıl da teoloji öğrenimi gördü. Presbiteryen papaz olarak İrlanda'ya döndü ve yeni bir akademi kurmakla görevlendirildi. Bu dönemde, ünlü Ahlakçı Shaftesbury'nin felsefesini tanımasına aracı olan Viscount Molesworth (1656-1725) ile tanıştı. Daha sonra yeniden Glasgow yoluna koyulan Hutcheson, Glasgow Üniversitesi Ahlak Felsefesi Kürsüsü başkanlığı, hocası, Gershom Carmichael'in ölümü nedeniyle boşalınca, 1730 yılında kürsü başkanı oldu. Ömrünün geri kalan kısmının çoğunu İskoçya'da geçirdi. Liberal teolojik görüşlerinden hoşlanmayan Ortodokslar dışında öğrencileri ve meslektaşları arasında seçkin bir yer edinen Hutcheson, halka açık dersler de verdi. Aniden hastalanan Hutcheson, 8 Ağustos 1746'da, *doğum gününde* ölmüştür.

Eserleri: *A System of Moral Philosophy; An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (Güzellik ve Erdem Duygularımızın Kaynağı Üzerine Bir Soruşturma). *An Essay on*

the Nature and Conduct of the Passions and Affections With Illustrations Upon the Moral Sense (Ahlak Duyusu üzerine Örneklerle, Duygulanımlar ve Tutkuların Doğası ve İdaresi Üzerine Bir deneme). *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria, Ethices et Jurisprudentiae Naturalis Elementa Continens* ve *A Short Introduction to Moral Philosophy* (Ahlak Felsefesine Kısa Bir Giriş). Hutcheson'ın bunların dışında da küçük çaplı bazı eserleri vardır.

b. Ahlak Felsefesi

“İnsan Doğasının Bilimi”: Felsefe tarihinde Sokrates ve Sofistlerle başlayan İnsanı tanımaya yönelik çalışmalar, Yeni çağda *İnsan Doğasının Bilimi* şekline dönüşerek, ontolojik, epistemolojik ve etik açıdan değerlendirmeler bu yeni “bilim”e bağlı olarak yapılmıştır. Hobbes'ta gördüğümüz bu çabanın benzeri Hutcheson'da da önemli bir yer tutar. İnsan doğasını tanıma, özellikle Hutcheson'ın ahlak felsefesinin temel hareket noktasıdır.

Ahlak felsefesi öğretisinde Hutcheson'ı Hobbes ve Locke Britanyalı ampiristlerden ayrı düşünmek zordur. Hatta onun büyük ölçüde Locke'u izlediği bilinmektedir. Bu genel etkinin yanında, ahlak felsefesinde, o daha çok Shaftesbury'nin izindedir. Shaftesbury'nin, diğerkâmlık (altruizm) insanın doğasında vardır, dolayısıyla insanın bencil (egoist) olmasından çok özgeci (altruist), yani başkasını düşünme duygusu öndedir, düşüncesi, Hutcheson'un da kabul ettiği bir görüştür. Bu görüşün, Hobbes'un geleneğini sürdüren ve eylemin temeline kişisel çıkarı koyan Bernard de Mandeville tarafından reddedildiğini hatırlatmak gerekir. Mandeville, “İnsanlar gerçekte Shaftesbury'nin varsaydığı tarzda erdemli olsalardı, toplumsal hayat asla ilerlemezdi.” der. Hutcheson, Mandeville'in bu görüşlerini sistemli bir biçimde eleştirmiş, psikolojik egoizm ve psikolojik hedonizme karşı meydan okuyan keskin savunucu ve yorumcularından biri olmuştur.

Ahlak Duyusu (Moral Sense): Hutcheson, ahlakiliğin temeline **bencillik** yerine **özgeciliği** koyarken, çıkış noktası **ahlak duygusu** kavramıdır. Hutcheson, görgücülüğün temel argümanları olan tat ve koku alma gibi algı türlerinin, ahlakî iyi-kötü duygu ve kavramlarının da temelini oluşturduğunu söyler. Ah-

laki duyuların da, beş duyunun gerçekleşmesine paralel bir biçimde, istem dışı gerçekleştiklerini savunan Hutcheson: “Eğer biz, zihnimizin ideaları almakla ilgili bütün belirlenimlerinin, aynen haz ve acı duygusu gibi, irademizden bağımsız olarak gerçekleştiğini söyleyebilirsek, ahlakî algıların (*moral perceptions*) da aynı şekilde iradeden bağımsız olarak gerçekleştiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.” der. Hutcheson, iyi-kötü, yararlı-yararsız, haklı-haksız ayırımını, yani erdem ve erdemsizliği *ahlak duygusu* ile anlar der. Dış duyular, görme, duyma, koku ve tat alma ile dokunma duyuları, insanın isteğine bağlı olmaksızın algılar. Aydınlik bir ortamda, gözlerimin önünde bulunan bir kâğıt parçasını, irademin herhangi bir yönlendirmesi olmaksızın gördüğüm ve bu görme olayına istesem de engel olmadığım gibi, ahlak duygusu sayesinde de iyi davranmaya engel olamam. Filozofun ahlakî ilkelere getirdiği yenilik “kamu duygusu” dediği duyu çeşidi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu duyu türü de, ahlak felsefesi tarihinde önemli bir yer tutan yararcılık (utilitarizm)’in temelini oluşturan bir özelliğe sahiptir. Hutcheson’ın *kamu duygusu* Hume’un, “duygudaşlık” (sympathy) öğretisi ile de paralel bir kullanıma sahiptir.

Ahlaki Güdü ya da Motivasyon: Hutcheson, niçin insanlar ahlaklıdır, ya da ben niçin ahlaklı davranmalıyım, hangi eylemler doğrudur? sorularını sorar ve bu sorulara, rasyonalistlerin de, ahlaki ilkeleri Tanrı’ya dayandıranların da verdikleri cevaplardan farklı cevaplar verir. Hutcheson önce, bütün erdemin Tanrıya saygı ve hemcinslerimize karşı duyulan sevgiden kaynaklanan duygulanımlar olduğu düşüncesini ele alır. Hutcheson Hobbes’un ahlaki egoizmine de, ahlaki erdemlerin kaynağı olarak akli esas alan rasyonalistlere de, ahlaklılığın temelinde Tanrı ya da eş-dost sevgisinin bulunduğunu öne süren rasyonalist teologların düşüncelerine de katılmaz. Alman siyaset, ahlak ve hukuk felsefecisi Samuel Pufendorf (1632–1694)’un şu sözleri, benzer görüşleri ortaya koyması ve Hutcheson’ın eleştirilerini anlamak açısından bir örnek olabilir: “Bizim bütün dünyevi mutluluğumuz, insanların birinin diğeri ile ilişkilerini dikkate aldıkları, ya da sıkı kurallarla ilişkilerini sürdürmek durumunda kaldıkları topluma bağlıdır ki, insanlar içerisinde hiçbir şahıs bir diğeri hesaba katmaksızın davranışta bulunmaz, üstelik toplumun övgüsünü hak edecek kurallara uymaya özen gös-

terir; toplumun bu övgülerini elde etmede hiçbir şey Tanrı inancı kadar etkili değildir. Biz tanrıya gösterdiğimiz ihtiram ve yerine getirdiğimiz ibadetler nedeniyle toplumun iyi takdirlerini kazanır ve yaptığımız iyi davranışların da ödülünü bekleriz.” Hutcheson bu görüşü kabul etmez ve insanın doğal eylemi olarak, hayırseverlik (benevolence) ve özgeci (altruist) duyguları görür. İnsan doğasının ağırlıklı olarak bencil ve kötü olduğu savına karşı, insanın iyilikseverliğinin ağırlıkta olduğunu savunan Hutcheson’un daha ılımlı bir yoruma sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Hutcheson, ahlaklı ve de erdemli olmanın temelinde, bazı ahlakçıların öne sürdükleri gibi, eş dost ya da akraba sevgisi olduğu fikrine de, politik ve sosyal etkenlerin ahlaklılık üzerindeki etkisine de karşı çıkar. Ne eş dost sevgisi, ne de politik beklentiler ahlakın itici gücü yapılamaz. Hutcheson’a göre insanların sahip oldukları ülke sevgisini anlatmada ne yasa korkusu ne de herhangi bir yarardan söz edilebilir; ancak, insanların ülkelerini sevdikleri bir gerçektir.

Hume’un Ahlak felsefesinde Hutcheson’ın etkisinde olduğu önemli bir tespittir. Hume’un, “Ahlakın eylemler ve duygular üzerinde bir etkisi olması, onun akıldan çıkarılamayacağını gösterir. Yalnız başına aklın böyle bir etkisi söz konusu olamaz. Ahlak tutkuları (passions) uyarır dolayısıyla eylemleri yaptırır ya da engel olur. Akıl bu noktada kendi başına güçsüzdür. Öyleyse ahlakın kuralları aklımızın neticesi değildir.” şeklindeki sözleri, sıkı irtibatı olan Hutcheson’un paralelinde bir ahlak öğretisine sahip olduğunu gösterir. Hutcheson, “en yüksek sayıda insanın en yüksek derecede mutluluğunu sağlama”nın ahlaklılığın temel güdüsü olduğuna ilişkin iddiasıyla, daha sonra Jeremy Bentham (1748-1832) ve J. Stuart Mill (1806-1873) tarafından sistemleştirilecek olan “yararcılık” (Utilitarianism) okulunun da öncülerinden sayılır.

2. David Hume (1711-1776)

David Hume’u felsefe tarihinin en önemli filozoflarından biri yapan bilgi öğretisidir. Hiç şüphesiz, bir filozofun felsefesinin her dalı önemlidir. Ancak, bazı filozoflar vardır ki, bütün felsefesi içerisinde bir öğretisi bütün felsefesinin önüne geçebilir.

Locke gibi, Hume da epistemolojisi ile bu tür filozofların önde gelenlerinden biridir. Onun din ve ahlak felsefesi de önemlidir, ancak Britanya görgücülüğü ya da ampirizmi denilince il aklı gelen filozoflardan biri olması, bu değerlendirmeyi haklı kılan somut bir örnektir. Felsefe tarihinde on sekizinci yüzyıl “aydınlanma dönemi” olarak da bilinir. Bu dönem Avrupa’nın giderek de bütün dünyanın bir dönüşüm geçirmekte olduğu, daha çok pratik sorunların ele alındığı bir dönemdir. Bu olguya rağmen felsefenin en eski ve soyut o sorunlarından olan bilgi sorunu da çok önemli felsefi sorun olarak varlığını sürdürmektedir. Bu felsefi sorunun gündemde tutulmasında en önemli pay Hume’undur denilse yeridir. Locke ve Berkeley’in ardılı olan Hume, bir yandan seleflerinin yolundan giden sadık bir izleyici iken, diğer yandan, yeni çağda “şüpheciliği” gündeme taşıyan ve dikkatleri üzerine çeken “özgün” bir filozof olmayı da başara-bilmiştir.

Modern ampirizmin öncüleri olarak Locke ve Berkeley gösterilse de, sisteme bağlılıktaki tutarlılık ve bütünlük açısından, Hume’un her iki filozofu da geride bıraktığı rahatlıkla söylenebilir. Hume ahlak dâhil hemen bütün konularda, bağlı bulunduğu ampirik sistemin dışına çıkmamaya özen göstermiştir. Aynı kesinlik ve bağlılık Locke’ta da, Berkeley’de de yoktur. Pozitivizme ve radikal pozitivizme zemin hazırlayan kimi düşünceleri yanında, siyasal ve ahlaki konularda da sosyal bir liberalizmin öncülüğünü yapmıştır.

Hume da, dönemin geçerli “bilimi”, kendisinin “bilimlerin başkenti” dediği, “insan doğasının bilimi”ne yönelmiştir. O, spekülatif metafizik yerine, Newton’un bütün tartışmaları bitiren kesin bilimine benzer bir metodu, moral bilimlere ya da sosyal felsefeye uygulamaya yönelmiştir. İnsanı ve onun yetilerini öğrenerek, hangi yetinin neye, ne ölçüde yeterli olduğunu tespit etmek felsefenin en önemli görevidir. Hiç şüphesiz, Kant’ın daha ayrıntılı ve sistemli olarak gerçekleştirdiği “kritiği” Hume ondan önce yapmıştı. Pozitif bilimin de metafiziğin de temellerinin kurulu olduğu sistemi çözümleyerek, bir yandan pozitif, maddi bilimin imkânını ortaya koymuş, diğer yandan da aynı yöntemle metafiziğin kurulamayacağını öne sürerek ılımlı bir şüphecilikte karar kılmıştır.

Hume, insan zihninin düzey ve gücünün tam olarak bilinebi-

lecek olmasının -bunun pek mümkün olmadığını ifade eder- yalnızca bilimlerde ilerleme sağlamakla kalmayıp, doğal din alanında pek çok şeyin özünü bilmemize de yardımcı olabileceğini belirtir. *"Kararı insan biliminde kapsamamış olan önemli hiçbir soru yoktur; o bilimle tanışıklık kurmadan önce herhangi bir pekinlikle bir karara bağlanabilecek hiçbir soru yoktur. Öyleyse insan doğasının ilkelerini açıklamayı öne sürerken, gerçekte bilimlerin hemen hemen bütünüyle yeni ve üzerinde herhangi bir güvencile durabilecekleri bir temel üzerine kurulmuş tam bir dizgesini öneriyoruz. ve insan bilimi öteki bilimler için biricik temel olduğundan, bu bilimin kendisine verebileceğimiz biricik sağlam temel de deneyim ve gözlem üzerine kurulmalıdır."*⁸⁹ Deneyisel felsefenin **moral konulara** uygulanmasının **doğal konulara** uygulanmasından yaklaşık olarak yüz yıl sonra olduğunu belirten Hume, Locke başta olmak üzere Shaftesbury (1671-1713), Mandeville (1670-1733), Hutcheson (1694-1747), Buttler (1692-1752) gibi filozofları tinsel alanları deneyisel bilimlerle açıklamaya çalışan öncüler olarak anmaktadır.⁹⁰ Ancak, Hume metafizik konusunda deneyin geçerli olmayacağını da peşinen kabul eder gözükmemektedir; şöyle ki: *"...Deneylerimizi en sonuna dek izleyerek ve tüm etkileri en yalın ve en az sayıda nedenlerden açıklayarak tüm ilkelerimizi olanaklı olduğu ölçüde evrensel kılmaya çabalamamız gerekse de, gene açıktır ki deneyimin ötesine geçemeyiz; ve insan doğasının en son kökensel niteliklerini keşfettiğini ileri süren herhangi bir ön savın öncelikle haddini bilmez ve kuruntulu olarak yadsınması gerekir."*⁹¹ Burada Hume, metafiziğe ilişkin konuları, özellikle şüphesine temel olarak alacağı, *"neden"*, *"neden-sonuç"*, *"zorunlu bağlantı düşüncesi"*, *"ruhun ölümsüzlüğü"*, *"Tanrı'nın varlığının ya da yokluğunun akılla kanıtlanamayacağı"* konuları "eleştiri" çerçevesinde değerlendirmeyi önermektedir.

a. Hayatı ve Eserleri

Biraz da abartılı olarak, Britanya'nın, hatta İngilizce konuğu-

⁸⁹ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 1997, s. 41.

⁹⁰ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, London, 1964, s. 6.

⁹¹ Hume, *İnsan Doğası*, s. 42.

lan yerlerin en büyük filozofu olarak nitelenen⁹² David Hume, 1711'de Edinburgh (İskoçya)'da doğdu. Henüz iki yaşında iken babasını kaybetti.⁹³ Ailesi bir hukukçu olmasını istediği halde, felsefeye olan tutkusu nedeniyle diğer alanlarla çok fazla ilgilenmedi, ilgilendiyse de felsefe ile ilgileri çerçevesinde kaldı. Ailenin ekonomik durumu zayıf olduğu için İngiltere'de, Bristol'de bir ticaret işine girdi ama bu girişimi başarısızlıkla sonuçlandı ve 1734'te Fransa'ya gitmeye karar verdi.⁹⁴ Fransız aydınlanmasının önde gelen isimlerinden Voltaire (1694-1778), Rousseau (1712-1778), d'Holbach (1723-1789) ve d'Alembert (1717-1783) gibi kişilerle doğrudan ya da dolaylı ilişkiler kurdu. 1737'de Fransa'dan döndü, annesi ve erkek kardeşiyle birlikte yeniden İskoçya'da yaşamaya başladı. 1745'te Edinburgh Üniversitesi'nde ahlak ve ruhaniyet felsefesi kürsüsü için başvuruda bulundu ama kuşkuculuğu ve dine karşı yaptığı eleştiriler yüzünden başvurusu kabul edilmedi.⁹⁵ Bir yıllık bir özel öğretmenlikten sonra, General St. Clair'in sekreteri olarak ülke dışına gitti ve 1749 yılında yeniden ülkesine döndü.⁹⁶ İskoçya'ya döndükten sonra bazı eserlerini yayımlayan Hume, 1752'de kendisine önemli ölçüde şöhret kazandıran *Politik Söylemler*'ini yazdı. Aynı yıl Edinburgh Avukatlar Fakültesine memur olarak atandı. Bu sıralarda işinin verdiği imkânlarından yararlanarak *İngiltere Tarihi*'ni yazdı.⁹⁷

1763'te Hume yeniden Paris'e gitti. O sıralarda Ansiklopedi ile bağlantı içindeki Fransız filozoflar çevresine katıldı. Paris'te birlikte olduğu arkadaşı Rousseau'yu da yanına alarak 1766 yılında Londra'ya gitti. Ancak, rivayete göre, Rousseau'nun uzlaşmaz kişiliği aralarındaki ilişkinin kısa sürede bitmesine

⁹² Ernest Campbell Mossner, *"Hume ve Söyleşiler'in Kalıtı"*, (David Hume, *Doğal Din Ütüne Söyleşiler*, çev. Mete Tunçay, Ankara 1995, adlı esere önsöz, s. 101; Krş. Bryan Magee, *Büyük Filozoflar*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul 2000, s. 145.

⁹³ Hume'un hayatı hakkındaki bilgilerin çoğu, kendisinin yazdığı otobiyografik *"My Own Life"* (*An Enquiry Concerning Human Understanding*, USA, 1927, içerisinde, s. v-xvi) adlı eserden alınmıştır.

⁹⁴ John Hill Burton, *Life And Correspondence of David Hume*, Michigan, 1998, s. 48.

⁹⁵ Copleston, *a.g.e.*, C. V, s. 68.

⁹⁶ Hume, *a.g.e.*, s. viii.

⁹⁷ *A.g.e.*, s. x.

neden oldu. 1769 yılında bir kez daha Edinburgh'a dönen filozof, 1776 yılında doğduğu topraklarda öldü.⁹⁸

Hume, bazı çevrelerce en önemli eseri olarak sunulan ve öğrencilik yıllarında başladığı ilk eseri *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme'yi* (*A Treatise of Human Nature*) 1737 yılında Fransa'da iken tamamlamış, 1738 yılında Londra'da yayımlamıştır.⁹⁹ Hume bu eseri, on yedi ve on sekizinci yüzyılın önemli bilim adamı Newton'un fizik ve mekanikteki devrimin bir benzerini "insan doğası" üzerinde de gerçekleştirebilir miyim diye yazmıştır. Newton felsefesi ile kendi sistemi arasında, "cisimlerin yalnızca duyular üzerindeki etkinliğinin var olabileceği, bunun ötesinin bilinemeyeceği" temel ilkesi arasındaki benzerliğe dikkat çeker.¹⁰⁰ Hume'un, bu eseri "*Deneyisel Akıl yürütme Metodunun Sosyal (moral) Konulara Uygulamaya Bir Teşebbüs*"¹⁰¹ alt başlığı yayımlamış, ancak, felsefe çevrelerinde hiçbir tepki uyandırmamıştır. Hume'un ifadesiyle "En ateşli olması gereken ilgililer üzerinde bile bir yankı uyandırmadan matbaadan ölü doğmuştur."¹⁰² Hume'un ikinci önemli eseri, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* (*An Enquiry Concerning Human Understanding*), 1742 yılında yayınlanmıştır. Aynı eser çok küçük değişikliklerle, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme* (*Philosophical Essay Concerning Human Understanding*) başlığı ile de yayınlanmıştır. 1757 yılında yayınlanan *Dinin Doğal Tarihi* (*The Natural History of Religion*) adlı eser din felsefesi üzerine yazdığı ilk eserdir. Daha önemli olan *Doğal Din Üstüne Diyaloglar* (*Dialogues Concerning Natural Religion*), 1778 yılında, Hume'un ölümünden sonra yayımlanmıştır. Diğer eserleri *İngiltere Tarihi* (*History of England*) ve *Ahlakın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma ve Ahlaki ve Politik Denemeler*'dir.

b. Bilgi Öğretisi

Bilginin Kaynağı: Ampirizmin klasik görüşüne uygun ola-

⁹⁸ C. R. Morris, *Locke, Berkeley, Hume*, Oxford 1949, s. 110; Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi, Hume*, s. 67-68.

⁹⁹ Hume, *a.g.e.*, s. vii.

¹⁰⁰ Hume, *İnsan Doğası*, s. 539.

¹⁰¹ Bu alt başlığı *Treatise*'nin her cildinin kapak ve iç kapak yazılarında görmek mümkündür.

¹⁰² Burton, *a.g.e.*, s. 109.

rak, Hume, algıları **İzlenimler** (impressions) ve **ideler** (ideas) olarak ikiye ayırır. Bu algı türlerini de gözlemlenmelerine göre: **Basit ve karmaşık** (simple and complex) olmak üzere yine ikiye ayırarak inceler. İzlenimler ile ideler arasındaki fark, yalnızca “canlılık” ya da dirilik açısındandır. Doğrudan duyular yoluyla elde edilenler ilk ve daha canlı olan algı **izlenim**, daha soluk olan ikincisi ise **ide** ya da Türkçe karşılığı olarak “düşünce” diye adlandırılabilir. İzlenimler ruhta ilk kez kendini gösteren bütün duyum ve tutkuları içerisine alırlar.¹⁰³ Yani, işittiğimiz, gördüğümüz, hissettiğimiz, sevdiğimiz ve nefret ettiğimiz, arzuladığımız ve istediğimiz andaki algılarımız izlenimlerimizdirler.¹⁰⁴ Düşünme ve hatırlama şeklinde ortaya çıkanlar ise, izlenimlerin soluk kopyaları olan “ideler”dirler.¹⁰⁵

Hume, izlenim ve idelerin bilgi haline gelmesinde zihnin çağrışım özelliğinden yararlanıldığını, bu çağrışımın doğuşunda etkili olan kimi nitelikler olduğundan söz eder; bu nitelikler şunlardır: *Benzerlik* (resemblance), zaman ya da yerde *bitişiklik* (contiguity), *neden ve etki* (cause and effect).¹⁰⁶

Benzerlik için, bir resim düşündüğümüzde o resmin bizi aslının düşüncesine götürmesini örnek verebiliriz. Bir apartmanın bir dairesinden söz edilmesi insanı ister istemez diğer daireler hakkında da düşünmeye götürür, bu örnek ide ilişkilerinden *yakınlık* için verilebilir. Bir yarayı düşünmek ister istemez insanı acı düşüncesine götürür, bu da *neden etki* düşüncesi için güzel bir örnektir. İdeler arasındaki **ilişkilere** gelince, onlar da şunlardır: **Benzerlik** (Resemblance); **Özdeşlik** (Identity); **Uzay ve Zaman İlişkileri**; **Nicelik ya da Sayı İlişkisi**; **Nitelik İlişkisi**; **Aykırlık İlişkisi**; **Neden Etki İlişkisi**.

c. Neden ve Etki Düşüncesi

David Hume, insanın anlama yetisi (understanding) ve işlemleri konusunu, insan aklının objeleri olarak, **idea ilişkileri** (relations of idea) ve **olguya ilişkin konular** (matters of fact) diye ikiye ayırarak inceler. İdea ilişkileri tartışmaya açık olmayacak kadar kesin bilgi verirler; bunları tartışmak gereksizdir.

¹⁰³ Hume, *Treatise*, s. 11.

¹⁰⁴ Hume, *Enquiry*, s. 15.

¹⁰⁵ Hume, *Treatise*, s. 11.

¹⁰⁶ *A.g.e.*, s. 19.

Çünkü bunlar ya doğrudan doğruya doğruluğuna ikna olduğumuz sezgisel (intuitive) bilgi verirler ya da kanıtlama (demonstration) yoluyla doğrulukları kesin olarak kabul edilir niteliktedirler. "*Hipotenüsün karesi iki kenarın karelerinin toplamına eşittir.*" ya da, "*Üç kere beş otuzun yarısı eder.*" ifadesi bu bilgi türüne örnektirler. Doğada hiçbir zaman bir daire ya da üçgen olmasaydı bile, Euklides tarafından tanıtılan hakikatler kesinliklerini ve apaçıklıklarını sonsuza dek koruyacaklardı, der Hume. Ancak zihnin objelerinin ikinci türünü oluşturan *olguya ilişkin konular*, birinciler gibi değildirler; bütün tartışma da burada ortaya çıkar; çünkü *Olguya ilişkin konular*'ın tersini savunmak her zaman mümkündür. Mesela: "*Güneş yarın doğmayacak*" önermesi, "*Güneş yarın doğacak*" önermesi kadar anlaşılırdır, ikincisinden daha fazla çelişki içermez. Bu nedenle, birinci önermenin yanlışlığını tanıtlamaya çalışmamız yersiz, aynı zamanda boşunadır. Hume, söz konusu önermenin zihin tarafından açık ve seçik olarak algılanabilir olmasını, onun çelişkili olmadığına kanıt olarak gösterir. Eğer birinci önermenin yanlış olduğu kanıtlanabilir bir önerme olsaydı, zihin tarafından açık ve seçik olarak algılanamazdı, der.¹⁰⁷

Olguya ilişkin şeyler (matters of fact) hakkındaki bütün akıl yürütmelerin *neden etki* ilişkisine dayandığını savunan Hume'a göre, bu ilişki sayesinde bellek ve duyularımızın tanıklığının ötesine gidebiliriz. Birisine, önünde gerçekleşmeyen bir olay hakkında bir soru sorsanız, o, eğer biliyorsa, kendince o şeyin neden sonuç ilişkisine göre cevap verir. Örneğin, bir arkadaşının Fransa'da olduğuna neden inandığını sorsanız, size bir sebep gösterir, bu sebep de başka bir olgu olur; sözgelişi, arkadaşından aldığı bir mektup, ya da arkadaşının daha önce verdiği kararların yahut verdiği sözlerin bilgisi gibi. Başka bir örnekte ise Hume, ıssız bir adada, insana ait bir eşya bulan birisinin, daha önce burada bir insanın yaşadığına hükmetmesini de *neden etki* ilişkisi çerçevesinde anlatır. Hume'a göre, çok güçlü doğal akıl ve yeteneklere sahip olan bir kimsenin önüne bütünüyle yeni bir nesne konsun, o güçlü yeteneklerine rağmen "nesnenin" nedenlerini bulamaz. "*Âdem, akıl yetilerinin başından beri tam yetkin olduğu kabul edilse bile, suyun akıcılığı ve*

¹⁰⁷ A.g.e., s. 23.

saydamlığından boğucu olduğunu, ya da ateşin ışık ve ısısından yakıcı olduğunu çıkarsayamazdı.” der Hume.¹⁰⁸ Yine Hume, *“...Nesnelerde, bizi onların ya her zaman uzak ya da her zaman bitişik olduklarına inandıracak hiçbir şey yoktur; ve deneyim ve gözlemden ilişkilerinin bu tikel noktada değişmez olduğunu keşfettiğimizde, her zaman onları ayıran ya da birleştiren gizli bir neden olduğu vargısını çıkarırız.”* der ve aynı akıl yürütmeyi özdeşlik için de geçerli sayar.¹⁰⁹ Örneğin, gözümüzü ya da elimizi üzerinden ayırmadığımız bir nesnenin sürekli olarak aynı kaldığı yargısına varırız, ancak Hume’a göre bu bile neden ve etki bağlantısı üzerine kurulu bir vargıdır.

Hume’un bilgi öğretisinde klasik bir ifade vardır. O bütün bilginin *izlenim* denen ilk algıdan meydana geldiğini, “ide” dediği ikinci derecede algı türünün de “izlenim”in eseri olduğunu öne sürer ve **“İzlenimi olmayan bir şeyin idesi de yoktur.”** der. Bu, Hume’da tartışılması mümkün olmayan bir yargıdır. İşte burada, olguya ilişkin sorunlar ya da konular (matters of fact) dediği bilgi türleri ya da alanların tamamında bilginin kaynağı olarak görülen, neden-etki idesinin birbiriyle bağlantısını çözümlemek en önemli felsefi sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Hume’un bilgi öğretisinin en orijinal ve çetrefil konusu budur.

Hume, öncelikli olarak *neden* ve *etki* arasında var olduğu söylenen “zorunlu bağlantı”nın hangi “izlenim”den türetildiğini araştırmaya koyulur. Fakat, bütün çabasına rağmen, Hume ne *nedenin*, ne de *etkinin*, birbirleriyle bağlantısının zorunlu olduğunu kanıtlayan bir “izlenim”e sahip olmadığımızı iddia eder. Hume’a göre elimizde sadece “neden” ve “etki”nin izlenimleri ve dolayısıyla da “idea”ları vardır. Aralarında var olduğu söylenen “zorunlu bağlantı”nın (necessery connection) “izlenimi” olmadığı için “idea”sı da yoktur. Başka bir ifadeyle, her şey ya bir *neden* ya da *etki*’dir, ama bunun evrensel olarak bütün varlıkları kapsayacak şekilde genişletme hakkını verecek bir gerekçemiz yoktur, Hume’a göre. O, nedensellik düşüncesinin olsa olsa iki nesne arasındaki bir ilişkiden türetilmiş olabileceğini belirtir, bunu da daha önce gördüğümüz bitişiklik ya da art

¹⁰⁸ A.g.e., s. 25.

¹⁰⁹ A.g.e., s. 77.

ardalık (contiguity) ilişkisine bağlar.¹¹⁰

Hume, *bitişiklik* (contiguity) ilişkisinin nedensellik ilişkisi için temel olarak kabul edildiğini belirtir. İnsanlar, nedenler ile etkiler olarak düşündükleri tüm nesnelerin bitişik olduklarını, birbirinin uzantısı sanılan bu iki şeyin ne zamanda, ne de mekânda birbirlerinden ayırlamayacakları düşüncesini onların bitişikliğine bağlarlar.¹¹¹ Nedensellik bağlantısında ikinci önemli ilişki türü, öncelik-sonralık ilişkisidir; yani nedenin önce, etkinin de sonra meydana gelmesi. Art ardalık, insanların nedenden sonra mutlaka bir sonucun (etki) meydana geleceğine dair beklentiye sokar. Oysa Hume'a göre böyle "mutlak" bir beklentinin "alışkanlık"tan başka gerekçesi yoktur. Biz aynı nedenin aynı sonucu verdiğini göre göre, A olayı B olayının nedenidir ve hep böyle olmak zorunda "sanırız".

Hume, *neden* denilen şeyin bir başkasını üreten şey olduğunu iddia etmenin anlamsız olduğunu söyler.¹¹² *Neden* denilen bir nesnenin türdeş başka bir nesneyi *ürettiğini* iddia etmenin bir kısır döngü olduğunu belirten Hume, *nedensellik* ile *üretimin* birbirinin yerine geçen tanımdan başka bir şey olmayacağını savunur. *Bitişiklik* ve *ardışıklık* denilen ilişkilerin bilinen anlamda zorunlu bir *nedensellik* ilişkisi yaratabileceği iddiasını kesin bir şekilde reddeden Hume, herhangi bir nesnenin başka bir nesnenin *nedeni* olmaksızın ona *önsel* olabileceğini belirtir ve bunu da *zorunlu bağlantı* denilen ilişki türü ile irtibatlandırır.¹¹³ *Zorunlu bağlantı* ilişkisinin doğasının tespitinin de aynen *nedensellik* ilişkisinde olduğu gibi zorluğuna işaret eden Hume, nesnelerin niteliklerine gözümüzü diktiğimiz zaman, ne *neden* ve *etki* düşüncesinin, ne de *zorunlu bağlantı* düşüncesinin o niteliklere dayanmadığını anlarız, der. Görüldüğü gibi, Hume, duyumla algılayamadığı hiçbir şeyi *izlenim* olarak kabul etmemekte, *izlenimi* olmayan bir şeyin *düşüncesinin* (ide) de olamayacağını savunarak tanımlanabilir bir şey olmaktan öte, bir *alışkanlık* ya da *inanç* olarak değerlendirmektedir. Sonuç olarak, "her etki nedeninden ayrı bir olaydır. Bu yüzden de nedende bulunamaz, ve etkinin başlangıçta a priori uydurulması ya da ku-

¹¹⁰ A.g.e., s. 78.

¹¹¹ A.g.e., s. 78-79.

¹¹² A.g.e., s. 80.

¹¹³ A.g.e., s. 80.

rulması tümüyle rastgele olmak zorundadır.”¹¹⁴

d. Hume’un Şüpheciliği

Yukarıda anlatmaya çalıştığımız nedensellik çözümlemesi, bir açıdan Hume’un “aşırı” bir şüpheci olarak nitelendirilmesine sebep olmuştur. Oysa Hume, “idea ilişkileri” dediği matematiksel aksiyom ve kanıtlamalara şüpheyle bakmaz. Onun kanıtlanamayacağını söylediği nedensellik bağlantıları “alışkanlıklarla” oluşan ve hiçbir mantıksal zorunluluğu bulunmayan sebep-sonuç ilişkileridir. O, Stoacıların başını çektiği, gereksiz akıl yürütmelerle zihni tembelliğe iten anlayışı, ancak “akademik” ya da “septik” dediği felsefe yoluyla ortadan kaldırmanın mümkün olduğunu savunur. Çünkü bu felsefe türü özünde, her zaman yargılara şüphe ve kararsızlıkla bakma, acele belirlemelerdeki tehlikeden, anlama yetisinin soruşturmalarını dar sınırlarda tutmaktan uzaklaşma, günlük hayatta yer almayan bütün teorik düşüncelerden uzak durma gibi özellikleri taşıması nedeniyle, insanı gerçek felsefi bir yola sokar. Böyle bir yola sokmakla, zihnin tembelliğine, ukalâlığına, yüksekte atmalarına bu felsefe türü engel olmuş olur. Yine bu felsefe, felsefenin asıl hedefi olan hakikat sevgisinden başka her tutkuyu alt eder.¹¹⁵ Şüpheci felsefenin, aşırılıklarla *insanı gündelik hayatın bazı temel kabulleri konusunda da şüpheye düşürerek hayatı daha da zorlaştıracak* fikrine karşı çıkan Hume, tabiatın her zaman haklarına sahip çıkacağını, sonunda her çeşit soyut akıl yürütmenin üstesinden geleceğini ve çözümü yine onun sunacağını belirtir.¹¹⁶

Hume’u şüpheye düşüren en önemli şey, genel sistemine uygun düşmeyen, ‘**nedensellik bağlantısının**’ tespit edilememesidir. Hume’un bütün uğraşı bu ilkeyi bulma çabası olacaktır. O, *neden* ve *etki* ilişkisi içerisinde olduğu söylenen *nedensellik* (causality) olayını ayrı bir olgu olarak ele alır ve bunun insan doğasına bir izlenimden gelip-gelmediğini bulmaya çalışır. Çözümlemelerinin sonunda, nedensellik dediğimiz şeyin bir deneyim sonunda “izlenime” dayanılarak üretilmeyeceğini her

¹¹⁴ David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yayını, Ankara, 1976, s. 27.

¹¹⁵ A.g.e., s. 41.

¹¹⁶ A.g.e., a.yer.

fırsatta dile getirir. Âdem örneğinde görüldüğü gibi, Hume, en güçlü akıl ve düşünme yetileri ile donatılmış bir insanın bile, birden bire dünyaya geldiğinde eşyadaki birbirini izleme olgusunu gözlese de, hiçbir zaman bundan öte bir şey olan, akıl yürütme ve *neden etki* ideasını keşfedemeyeceğini savunmaktadır.¹¹⁷ Çünkü ona göre, bu gizli güçler hiçbir zaman duyularla algılanamazlar.¹¹⁸

Akla İlişkin Şüphe (Aklın Kritiği): Hume'un, akılla elde edilen yargıları teorik ve pratik açıdan ayrı ayrı değerlendirdiği görülmektedir. Örneğin Hume, tanıtlamaya (demonstration) dayalı tüm bilimlerin kurallarının kesin ve yanılmazlığını kabul etmekle birlikte, onların uygulama alanına konulduğunda bu pekinliği koruyamadıklarını belirtir. Çünkü Hume'a göre o ilkelere *yargıcı*, yanılabilir ve güvenilmez olan yetilerimizdir.¹¹⁹ O halde, "Her an sapmaya ve yanılmaya müsait olan yargılarımız üzerinde her aşamada önceki uslamlamayı denetleyen bir yargı oluşturmali, anlama yetimizin tanıklığının haklı ve doğru olduğu durumlarla karşılaştırmak suretiyle, görüşümüzün bizi aldatmış olduğu durumların bir tarihini yapacak kadar kontrolümüzü genişletmeliyiz." der Hume.¹²⁰ Aklı, *etkisi* gerçeklik olan bir *neden* olarak gören Hume, diğer nedenler tarafından sık sık engellendiğini, bu yüzden onun kesin olması gereken bilgilerinin, sorunun yalınlık ve karmaşıklığına göre derecesi değişen bir *ihtimal* özelliğine büründüğünü zikreder. Hume, tanıtlamaya dayalı bilimleri bile şüphe tartışmasına dâhil eder ve şöyle der: "*Hiçbir cebirci ya da matematikçi yoktur ki, bilimindeki herhangi bir gerçekliğe onu bulur bulmaz tam bir güvenle bakabilecek, ya da onu salt bir olasılıktan daha çoğu olarak görebilecek denli usta olsun. Delilleri üzerinden geçtiği her an güveni artar, ama dostlarından gelen onay yoluyla daha da artar, en mükemmel seviyesine bilgili dünyanın evrensel tasdik ve alkışı ile ulaştırılır. Şimdi açıktır ki, inancın bu aşamalı artışı yeni olasılıkların eklenmesinden başka bir şey değildir, ve geçmiş deney ve gözleme göre nedenlerin ve etkilerin değişmez birliğinden türeti-*

¹¹⁷ A.g.e., s. 25.

¹¹⁸ A.g.e., s. 42.

¹¹⁹ Hume, *Treatise*, s. 176.

¹²⁰ Hume, *İnsan Doğası*, s. 182.

lir."¹²¹

Hume'un bu aşırı şüpheciliği daha sonra terk ettiğini söylemek gerekir. Çünkü teorik olarak savunulsa bile, şüpheciliğin "içtenlikle ve sürekli olamayacağını" kabul eder.¹²² Hume, "yargımızın hiçbir yerde hiçbir gerçeklik ve yanlışlık ölçüsüne malik olmadığı" düşüncesinde olan aşırı şüpheciliği önemli bulsa da, pratik hayatın devamı için bu görüşte *olmamak zorunda olduğunu* şu sözlerle dile getirir: "Tabiat mutlak ve kontrol edilemez bir zorunlulukla bizi nefes almaya ve duyumsamaya sevk ettiği gibi bir yargıda bulunmaya da sevk eder. Uyanık olduğumuz sürece düşünmemizin, ışık olduğunda gözlerimizi çevirdiğimiz nesneleri görmeye engel olamadığımız gibi..."¹²³

Tamamen akıl yürütmelere dayanan bilimlerle, inanca dayalı olması gereken metafizik ve dinsel konularda aklın yetkinsizliğini her zaman savunan Hume, mucizeleri konu ettiği bir yazısında şunları söylemektedir: "...Burada ortaya konulan akıl yürütme yönteminden, Hristiyan dinini insan aklının ilkeleri ile savunmaya çalışan tehlikeli dostlarını ya da kuzu postuna bürünmüş düşmanlarını çıkmaza sokmaya çalışabileceğini düşündükçe daha da hoşnut kalıyorum. *Bizim kutsalın kutsalı dinimiz iman üzerine kuruludur, akıl üzerine değil;* ve hiçbir şekilde altından kalkamayacağı böylesine bir siygyaya çekilme, onu tehlikeye düşürecek emin bir yöntemdir. Bunu daha açık kılmak için Kutsal kitapta anlatılan mucizeleri inceleyelim..."¹²⁴

Hume'un şüphecilik konusunda ele aldığı konular hem modern bilimin önemli kaynaklarında olan tümevarım gibi metotların genellemelerine hem de metafizik konulara yer verdiğini bir kez daha yinelemek gerekir. Hume, sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin yalnızca sanı ve beklentiye dayandığını, bunun da deneyimden elde edildiğini belirterek, deneyimle elde ettiğimiz bir sebep sonuç ilişkisini bütün zaman ve koşullarda "zorunlu" olarak beklemenin hakkımız olmadığını savunur. Hume'a göre

¹²¹ Hume, *Treatise*, s. 176.

¹²² *A.g.e.*, s. 177.

¹²³ *A.g.e.*, s. 179.

¹²⁴ David Hume, *Enquiries Concerning The Human Understanding And Concerning The Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge, M. A., Oxford 1957, s. 137. Hume'un "Mucizeler Üstüne" adlı ünlü yazısı için bkz. *a.g.e.*, s. 114-137.

bütün deneysel sonuçlarımızın özeti şu cümlede vardır: “Benzer görünen nedenlerden benzer sonuçlar bekleriz”.¹²⁵ Deneyimden elde edildiği için genelleştirilemeyeceğini söyleyen Hume’a göre bu sonuç akıl tarafından oluşturulsaydı belki mükemmel olurdu, oysa durum pek öyle değildir. Yumurtalar birbirlerine en çok benzeyen şeylerdendir ama kimse bu görünüşlerindeki benzerliklerinden yola çıkarak bütün yumurtaların aynı tat ve lezzette olduklarını beklemeyiz.¹²⁶ Hume şu sözlerle tümevarım yöntemine açıkça karşı çıkar: “İmdi, tek bir durumdan -ondan hiçbir şekilde farklı olmayan yüz durumdan çıkardığı sonuçtan-farklı bir sonuç çıkaran akıl yürütme süreci ne biçim bir şeydir? Böyle bir akıl yürütmeyi ne bir yerde bulabiliyorum, ne de hayal edebiliyorum.”¹²⁷

e. Metafiziksel ve Dinsel Konulara İlişkin Şüpheciliği (Rasyonel Teoloji Mümkün Müdür?)

Doğal Din Üstüne Diyaloglar, Hume’un din felsefesinin temel ilkelerini derli toplu ele aldığı önemli bir eserdir. Hume bu eserde, dinin ilkel insanın kültür seviyesine uygun bir şekilde sürüp giderken, teologların, felsefeyi, dinin bazı konularını rasyonel temellere dayandırarak güçlendirmek için kullanmaya başlamalarıyla, din hakkındaki kuşkuları daha da artırarak içinden çıkılmaz bir hale getirdiklerini belirtir ve üstü kapalı olarak onları eleştirir. Hume, din gibi, insanların inançlarına bağlı bir kurumu ve onun ilkelerini, temel esaslarını akılla temellendirmenin doğruluğu-yanlışığlığı üzerinde yararlı tartışmalar yapar. Burada din felsefesinin önemli konuları olan kötülük problemi, Tanrının varlığına ilişkin ontolojik ve kozmolojik deliller ayrıntılarıyla ele alınır ve tarafların görüşleri ortaya konur. Hume, “din filozofları” adını verdiği kimi entelektüellerin, dini konuları akıl ilkelerine dayandırma meraklarının kafa-lardaki şüpheleri büsbütün artırdığını, kainatın düzeninden hareket ederek, bu düzenin bir tesadüfe bağlanamayacağını varsayıp, bunu bir “ilk neden”le açıklamaya çalışmakla dine bir katkıda bulunamayacaklarını öne sürer. *Ürünün düzeninden, işçide tasarısı ve öngörü olması gerektiğini çıkarmanın, kâinatın*

¹²⁵ A.g.e., a.yer.

¹²⁶ A.g.e., s. 35.

¹²⁷ Hume, *Anlama Yetisi*, s. 32.

düzeninden bir yüce varlık düşüncesine ulaşmakla karıştırılmaması gerektiğini vurgulayan Hume, itirazlarını şöyle sürdürür: “Bir etkiden belirli bir neden çıkarsadığımız zaman, birini ötekine oranlamamız gerekir ve nedene, etkiyi ortaya çıkarmaya tamı tamına yeterli olanlardan öte herhangi bir nitelik atfetmeye hiçbir zaman hakkımız yoktur. Bir terazide on onsluk bir kefenin yükselmesi, karşıdaki ağırlığın on onsu aşkın olduğunun ispatı olabilir; ama hiçbir zaman onun yüz ons olduğunu düşünmemiz için bir sebep sağlamaz... Bu tür nedenlere daha başka nitelikler yakıştırırsak veya bu nedenin ortaya başka etkiler çıkarabileceğini ileri sürersek, sadece tahmin hakkını keyfi olarak kullanmış oluruz... Hiç kimse Zeuxis’in resimlerinden sadece bir tanesini görerek, onun aynı zamanda bir heykeltıraş veya mimar ya da renklerde olduğu gibi taşlarda ve mermerde de usta bir sanatçı olduğunu söyleyemez... Nedenin etkiyle orantılı olması gerekir.”¹²⁸ Hume, burada neden ile etki arasında bir oran bir uyum olduğunu, aynı ilgiyi evren ve Tanrı arasında kurmanın, Tanrı’yı yarattığı ile aynı saymak anlamına geleceğini, bunun da bir başka yanılsa yol açacağını savunur. Tanrı’ya insanların benzeri sıfatlar vermenin, insanbiçimci bir tanrı anlayışına yol açacağı açıktır. Tanrı’yı her şeyin nedeni olarak görmek, bizi, onun kötülüklerin de sebebi olduğu sonucuna götürecektir.

Ortaya çıkan eserden, onun yaratıcısını bulmak Hume’un kabul etmediği bir akıl yürütmedir. Hume, evrendeki düzeni öne sürerek onu yaratanı bulmamız mümkün değildir; çünkü evrenin meydana gelişi ile ilgili hiçbir bilgiye sahip değiliz, der. Ancak, evreni bir düzen içerisinde yaratan, ilim ve irade sahibi bir ilk “neden”in varlığını iddia etmek için evrenin başlangıç dönemine gitmeye de, o dönem hakkında ayrıntılı bilgi sahibi olmaya da gerek olmadığını Hume’un bilmesi gerekirdi.¹²⁹

Hume, dinin akıldaki temeli üzerine sorulacak bir soruya şu cevabı veriyor: “*Doğanın bütün çatısı, zeki bir yaratana tanıklık eder ve akıllı hiçbir araştırmacı, ciddi bir ölçünmeden (derin düşünme) sonra gerçek teizm ve dinin birincil ilkelerine inanmaktan bir an bile uzak kalmaz.*” Bu sözler birçok felsefeci tarafın-

¹²⁸ A.g.e., s. 142-143.

¹²⁹ Yorum Mehmet S. Aydın’a ait; bkz. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Ankara, 1993, s. 73.

dan Hume'un Teist bir kimliğe sahip olduğunu söylemek için yeterli kabul edilmiştir. Ancak, Hume yorumcularından Ernst Campell Mossner, bu sözlerin Hume için bir ironiden başka bir anlam ifade etmeyeceğini savunmuştur.¹³⁰ Ünlü Hume uzmanı N. Kemp Smith'in, yukarıdaki sözle ilgili kendisine yöneltilen soruya verdiği; "Hume'un inancının olumlu içeriği hakkında söylenecek en cömert şey, bunun pek sınırlı kaldığı" şeklindeki cevap, bu konudaki yorumların çeşitliliğini örneklemiş olacaktır.¹³¹ Hume'un, din konusundaki görüşlerini değerlendiren H. E. Root, onun, sahip olduğu çok sınırlı bilgilerden hareket ederek dinin kaynağı hakkında isabetsiz bazı değerlendirmelerde bulunduğuna işaret etmektedir. Hume'un dine karşı takındığı *doğal tarihçi* tutumu eleştiren Root: "Yararlandığı kaynakları, klasik yazarları ve on sekizinci yüzyılın dünya gezginlerini, Hume'un aldığı kadar ciddiye alamayız." der.¹³²

Hume'un şüpheci yönünü, Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtlarda da görmek mümkündür. Örneğin, *Diyaloglar*'da yer alan karakterlerden birisi olan Demea'ya; "... Sorun Tanrı'nın varlığına değil, tabiatına ilişkindir. İnsanın anlama yetisinin yetersizliğinden dolayı, bunun bizim için tümüyle kavranılamaz ve bilinemez bir şey olduğunu tasdik ederim. Bu en yüce (supreme) aklın özü, nitelikleri, varoluş biçimi, sürekliliğinin özelliği -bunlara ve böylesine yüce bir varlığın herhangi bir özelliğinin sırrına, insan aklı hiçbir zaman erişemez."¹³³ dedirtirken, bir başka karakter Cleanthes'e de şu sözleri söyleterek başka bir görüşe işaret etmektedir: "Olguya ilişkin bir şeyi (a matter of fact) a priori delillerle ya da tanıtlama yoluyla kanıtlamaya kalkışmanın saçmalığını göz önünde bulundurarak başlayalım. Karşıtı bir çelişki içermedikçe hiçbir şeyin ispatı yapılamaz. Seçiklikle düşünülebilen şeylerin hiçbiri bir çelişki içermez. Var olduğunu düşündüğümüz şeyin var olmadığını da düşünebiliriz. Neyin

¹³⁰ Ernest C. Mossner, "Hume and the Legacy of Dialogues", Bicentenary Papers, ed. G. P. Morice, Edinburgh, 1977; Hume, *Din Üstüne*, s. 122.

¹³¹ Bkz. H. E. Root, "Dinin Doğal Tarihi Üstüne", (David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, Ankara 1995, içerisinde), s. 16.

¹³² Root, *a.g.m.*, s. 26. Hume'un dinin kaynağına ilişkin görüşlerinin geniş bir değerlendirmesi için bkz. Root, *a.g.m.*, s. 13-29.

¹³³ David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Martin Bell, USA, 1990, s. 51.

varolduğunu düşünebilirsek onun varolmadığını da düşünebiliriz. Dolayısıyla, varolmayışı bir çelişki içeren hiçbir varlık yoktur. Sonuçta, varolduğu ispatlanabilecek hiçbir varlık yoktur. Bu argümanı tümüyle kesin olarak öneriyor ve bütün tartışmayı ona dayandırmak istiyorum.”¹³⁴

f. Ahlak Felsefesi

Hume’un ahlak felsefesinin diğer alanlara göre ihmal edilmiş olduğu söylenir.¹³⁵ Hume’un hemen bütün eserlerinde ahlak öğretisi ile ilgili değerlendirmelere rastlamak mümkündür. Özellikle, *İnceleme*’nin ikinci kitabının büyük kısmı ve üçüncü kitabının tamamı ahlak konularına ayrılmıştır. “Ahlak, diğerlerinin hepsinin üzerinde bizi ilgilendiren bir konudur.” biçimindeki sözleri Hume’un ahlaka ne kadar önem verdiğini göstermektedir.¹³⁶ Hume *Treatise* adlı eserinin ahlakla ilgili üçüncü kitabına yazdığı önsözde, ahlakın da bilgi öğretisinde olduğu gibi, deneyime dayalı algılardan türetilceğini savunurken şöyle der: “Zihin için algılardan başka hiçbir şey bulunmaz”. Görme, işitme, yargılama, sevme, nefret etme ve düşünme eylemlerinin tümü de algı ile elde edilen özelliklerdir. İnsan zihni bizi algı adı altında sıralanamayan hiçbir eyleme yönelmez. Hume, bu düşüncelerden sonra, erdemin akla uygunluğunu, bunun bir yanılla da Tanrı’ya bağlı zihinsel bir gerçeklik olduğunu söyleyenlerin görüşlerini kabul etmez. Pratik bir felsefe türü olan ahlakın temelinde akıl değil deneyim olmalıdır. Ahlaki ayrımların, eylemler ve duygulanımlar üzerine etkisi olması nedeniyle akıldan türetildikleri söylenemez. Tek başına akıl ahlakın kaynağı, ahlaklılığın güdüsü olamaz. Ahlak tutkuları (passions) üreterek eylemlere yönlendirir ya da caydırır; akıl bu noktada kendi başına bütünüyle güçsüzdür.¹³⁷

Hume, aklın ahlaki erdem ya da erdemsizliklerin üretilmesinde yetkin olmadığını, aksine, tutkulara yenik düştüğünü şu sözlerle savunur: “Akıl tutkuların kölesidir ve yalnızca öyle olması da gerekir; ve hiçbir zaman onlara hizmet etmekten ve

¹³⁴ A.g.e., s. 99.

¹³⁵ J. L. Mackie, *Hume’s Moral Theory*, London 1980, s. vii.

¹³⁶ Hume, *Treatise*, s. 397.

¹³⁷ A.g.e., s. 399.

boyun eğmekten başka bir görev ileri süremez.”¹³⁸

Hume da, Hutcheson gibi, bir eylemin erdem ya da erdemsizliğine hükmedecek yetinin “ahlak duygusu” olduğunu kabul eder. Erdem ile erdemsizlik arasındaki ayırım akıl yoluyla değil, ancak yol açtıkları izlenim ya da duygu aracılığıyla olmalıdır. Bu durumda ahlak algılanmaktan çok hissedilir. Erdemden doğan izlenimleri hoş, erdemsizlikten doğanları ise rahatsız edici buluruz.¹³⁹ Hume’un duyumcu bir ahlak anlayışını savunduğu, bu duyumun yarar ya da zarar ilkesine göre erdem-erdemsizlik olduğu savına dayanan “yararcılığın” (utilitarizm) temelini oluşturduğu göz önüne alındığında, onun, bu okulun öncülerinden olduğu tezi daha da güçlü bir biçimde ortaya çıkar.

g. Doğal ve Yapay Erdemler

Hume’a göre kimi erdemler doğal, kimileri de yapaydır. Örneğin herhangi bir iyilik yapmak isteyen bir kimsenin eyleminin görünen tarafı veya sonucu değil, onun niyeti önemlidir. Ahlaksal açıdan değerli olan onu yapmayı sağlayan güdüdür. Herhangi bir eylemi ayıplarken, olması gerekeni yerine getirmediği, içindeki doğal güdüyü dikkate almadığı için kişiyi kınarız. Ama küçük bir araştırma sonucunda kişinin aslında yapmak isteyip de çeşitli engeller nedeniyle yapılması gerekeni yapmadığını anladığımızda da kınamamızı geri çeker, eylemi yapmış gibi saygı duyarız. O halde, “Bütün erdemli eylemler değerlerini erdemli güdüler sayesinde kazanırlar.”¹⁴⁰ Fakat, burada ince bir ayrıntıya dikkat çekmek gerekir. Eylemin güdüsünün yalnız başına saygı gösterilen bir erdem olduğu sanılmamalıdır; o güdünün sonucu öncelikli olarak saygı duyulan erdemdir. Bu durumda eylemi ortaya çıkaran güdü ile eylemin kendisi, ona saygı duymadan da erdemli olmalıdır. Bir babayı çocuğunu göz ardı ettiği için kınarız; çünkü, her anne ve babanın çocuğuna bakma görevi vardır. Doğal şefkat bir ödev olmasaydı, çocuklara bakmak da bir ödev olmazdı. Bu durumda tüm insanlar, eylem için ödev duygusundan ayrı bir güdüyü kabul ederler.”¹⁴¹

¹³⁸ A.g.e., s. 365.

¹³⁹ A.g.e., s. 409.

¹⁴⁰ A.g.e., s. 415.

¹⁴¹ Bkz. A.g.e., s. 415.

Hume “ahlak duygusu” (moral sense) ile eyleme neden olan güdü (motive) birlikte olmadan bir eylemin erdemli ya da ahlaki açıdan iyi olamayacağını ileri sürer; ancak, ahlak duygusunun herhangi bir güdü olmadan da bir eylem üretebileceğini kabul eder.

Adaletin ve erdemli davranmanın da insanlarda doğal bir durum olmadığını öne süren Hume’a göre, borç alan birisinin vadesinde borcu ödemesi ya da ödememesinin eğitimi ve uygar olup olmaması ile ilgisi vardır. Bu insani bir meziyet midir, değil midir tartışmalıdır. Çevredeki insanlarla birlikte mutluluğu ve mutsuzluğu paylaşan insanların bu durumlarını duygudaşlıkla açıklanması doğru olan yoldur. Hume, adalet ve bazı toplumsal gerekliliklerin yerine getirilmesinin, ihtiyaçtan ve karşılıklı çıkar ilişkisinden doğan yapay erdemler olduğunu kabul eder.¹⁴²

3. Adam Smith (1723-1790)

İskoç Aydınlanması’nın önemli isimlerinden bir tanesi de Adam Smith’dir. *Ulusların Zenginliği* (*Wealth of Nations*) adlı eseri ile ekonomi politikteki kazandığı ün o kadar büyük olmuştur ki, önemli bir ahlak felsefecisi olmasına rağmen, bu alandaki çalışmaları üzerinde pek durulmamıştır. Glasgow Üniversitesi’nde Hutcheson’ın öğrencisi olmuş, aynı üniversitede yıllarca ahlak felsefesi kürsüsünde görev yapmış ve 1759 yılında yayınlanan *Ahlaki Duygular Teorisi* (*The Theory of Moral Sentiments*) adlı eseri ile haklı bir yere sahip olduğunu göstermiştir.

a. Hayatı ve Eserleri

Adam Smith, 5 Haziran 1723 tarihinde doğu İskoçya’da, Forth körfezi kıyısında bulunan Kirkaldy’de doğdu.¹⁴³ Babası, doğumundan birkaç ay önce ölmüştü.¹⁴⁴ Zayıf ve çelimsiz bir çocuk olan Smith’in okuma merakı ve hafıza gücü öğretmenlerinin dikkatini çekmiş, daha on dört yaşında klasik eğitimde,

¹⁴² A.g.e., s. 416-425.

¹⁴³ Francis W. Hirst, *Adam Smith*, USA 1904, s. 2.

¹⁴⁴ Dugald Stewart, *Account of the Life And Writings of Adam Smith, LL. D.* Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, New York, 1966, içerisinde.

özellikle de matematik alanında gösterdiği başarı Glasgow Üniversitesi'ne gönderilmesini sağlamış, 1737 yılında Glasgow Üniversitesi'ne girmiş ve 1740 yılına kadar burada öğrenim görmüştür. Üniversitede sanat, klasik diller (Grekçe ve Latince), matematik ve ahlak dersleri almıştır. Smith'in hocaları, dönemin ünlü isimleri, Edinburgh Üniversitesinden teoloji hocaları olarak Glasgow'a gelen Dr. A. Carlyle, matematik profesörü Robert Simson ve Francis Hutcheson'dır.¹⁴⁵ Hutcheson'ın Smith üzerindeki etkisi çok daha derin ve sürekli olmuştur. Smith, Hutcheson'dan yaklaşık elli yıl sonra Glasgow Üniversitesine rektör seçildiğinde, hocasının emeğini ve ona olan bağlılığını, "Benim üzerimde ne bir öğretmen ne de bir yazarın, hiçbir zaman unutulamayacak olan Hutcheson kadar emeği ve etkisi olmamıştır." sözleriyle özetlemiştir. Smith'in başarısı Glasgow Üniversitesinde de sürmüş, burada da İskoçlar için önemli bir olanak olan Snell Exhibition bursunu kazanıp, öğrenimini sürdürmek üzere Oxford Balliol College'a gitmiştir. Smith 1740 yılından itibaren altı yıl Oxford'da kalmıştır. Altı yıl boyunca hiç ülkesine gitmeden Oxford'da kalan Smith, dönmek için yeterli paraya sahip olmadığı için Glasgow üniversitesinden bir profesörün gönderdiği parayla dönebilmiştir.¹⁴⁶ Smith, Oxford'dan Kirkaldy'ye, annesinin yanına döndükten iki yıl sonra Edinburgh'da yaşamaya başladı. Bu süre içerisinde, adı daha sonra Lord Kames diye ünlenecek olan Hume'un da akrabası Henry Home (1696-1782)'un retorik ve güzel sanatlar üzerine konferanslarını takip eden Smith, aynı yıllarda Hume ile tanıştı ve ölümüne kadar yakın arkadaşı oldu. 1751 yılında Glasgow Üniversitesi mantık profesörlüğüne, bir yıl sonra da, Hutcheson'ın varisi Thomas Craig ölünce, onun yerine üniversitenin Ahlak felsefesi kürsüsüne atandı.¹⁴⁷ Bu dönemde Smith'in verdiği dersler şunlardır: Doğal teoloji, etik, hukuk ve iktisat.

Smith, Glasgow'da öğretim üyeliği görevini yapmakta iken, 1763 yılının sonlarına doğru Buccleugh Dükü'ne öğretmenlik ve arkadaşlık etmek için, 1764 yılında öğrencisi ve arkadaşı Buccleugh Dükü ile Paris'e giderler. Hume'un yardımıyla Fran-

¹⁴⁵ John Rae, *Life of Adam Smith*, London, 1895, s. 9.

¹⁴⁶ Rae, *a.g.e.*, s. 29.

¹⁴⁷ Dugald Stewart, *Account of the Life And Writings of Adam Smith, LL.D.*, Edinburgh, 1793, s. xvi.

sa'da arkadaşlıklar kuran Smith, hem Fransızcasını geliştirdi hem de dönemin ünlü simaları ile tanıştı. Baron d'Holbach, Helvetius, Madame de Geoffrin, Rousseau gibi çok ünlü kişilerle bizzat görüşmüş, onlarla çeşitli alanlarda tartışmalara girmesi yanında, ünlü ekonomist, devlet adamı Jacques Turgot (1727-1781) ve yine Fransız ekonomist, tabip François Quesnay (1694-1774) gibi isimlerin tartışmalarını da takip etmiştir.

Adam Smith, 1773 yılının bahar aylarında, bitmek üzere olan *Wealth of Nations*'un son düzeltmelerini yapmak ve yayımını sağlamak amacıyla Londra'ya gitti; aynı yılın 27 Mayıs günü Bilimler Akademisi'ne seçilen Smith Londra'da yaklaşık dört yıl kaldı. Smith'in Londra'ya gelişinden yaklaşık üç yıl sonra 9 Mart 1776 tarihinde, beklenen eseri, *Ulusların Zenginliğinin Doğası ve Nedenleri Hakkında Bir Soruşturma* (*The Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*) yayımlandı. Smith'in bu eseri basıldığı andan itibaren büyük ilgi gördü. İlk baskısı altı ay içerisinde tükenen eserin, hemen ikinci baskısı yapıldı.

Adam Smith, *Wealth of Nations*'ın yayımlanmasından yaklaşık iki yıl sonra, İskoçya gümrükleri baş komiserliği görevine atandı. Bu iş, onun Londra'ya gidip gelerek toplumun ileri gelenleri ve edebiyatçılarla daha yakın ilişki kurmasına da yaradı. Kendi isteği ile 1778'de bu görevden ayrıldıktan sonra, bütün entelektüelleri için vazgeçilmez bir mekân sayılan, Edinburgh'da yaşamaya başladı. Smith'in bu Edinburgh ikameti de yaklaşık on iki yıl sürdü.¹⁴⁸ Adam Smith, on iki yıllık Edinburgh ikametinin ardından, bir öğrenci olarak başladığı Glasgow Üniversitesi rektörlüğü görevi için yeniden Glasgow'a gitti. 1787 yılında seçildiği rektörlük görevini üç yıl sürdürdü.¹⁴⁹ Sağlık nedenleriyle bu görevini bırakarak, ömrünün kalan kısmını tamamlamak üzere yeniden Edinburgh'a döndü ve 1790 tarihinde burada öldü.¹⁵⁰

Adam Smith'in iki temel eseri vardır. Bunlar, 1759 yılında Edinburgh'da iki cilt olarak basılan, ölümüne kadar altı baskı yapan, Fransızca ve Almancaya çevrilen *The Theory of Moral Sentiments* adlı eser ile ilk kez 1776 yılında Londra'da yayımla-

¹⁴⁸ Stewart, *Account*, s. 44.

¹⁴⁹ Stewart, *Account*, s. 46; Copleston, *a.g.e.*, s. 159.

¹⁵⁰ Hirst, *a.g.e.*, s. 233-234.

nan, beşinci baskısı da yine Londra'da 1789 yılında iki cilt halinde yapılan *An Inquiry into Nature and Causes of the Wealth of Nations* adlı eserdir. Değişik zamanlarda yazdığı çeşitli denemelerinin Dugald Stewart tarafından toplanmasıyla ortaya çıkan ve ilk kez 1795 yılında Londra'da basılan *Essays Philosophical Subjects* (Felsefi Konular Üzerine Denemeler) de Smith'in ikinci derecede önemli bir başka eseridir. Öğrencilerinin notlarından ve Glasgow Üniversitesi kayıtlarından derlenen ders ve konferansların bir araya getirilmesi ile oluşturularak, Edwin Cannan'ın editörlüğünde 1896 yılında Oxford'da basılan *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms* (Adalet, Polis, Güvenlik ve Ordu Üzerine Dersler), 1762-3 yıllarında verdiği derslerden oluşan, John M. Lothian'ın editörlüğünde 1963 yılında Londra'da basılan *Lectures on Rhetoric and Belles Letters* (Retorik ve güzel yazma Güzel sanatların bir dalı olarak yapılan edebi yazılar (Belles-Letters) Üzerine Dersler) diğer eserlerdir.

b. Felsefesi

Adam Smith'in bir filozof mu, yoksa bugünkü anlamda bir iktisatçı mı, sayılması gerektiği hususunda bir tartışma yapılabilir. Smith'in toplum felsefesini inceleyen J. Ralph Lindgren'in şu değerlendirmesi önemlidir: "*Ekonomik alanlarla ilgili yazıları o kadar önemli bulunmuştur ki, Smith'in sosyal felsefesi, psikolojisi, antropolojisi ve hatta siyaset felsefesi neredeyse unutturulmuştur.*"¹⁵¹ Lindgren'e göre, Smith yalnızca iktisatçı özelliği ön plana çıkarılarak tek yanlı ve ideolojik bakış açıları ile değerlendirilmiş ve filozofluğu göz ardı edilmiştir. Adam Smith'in yaşadığı on sekizinci yüzyılda da birçok disiplini içerisinde bulundurmaya sürdüren felsefe iki temel adla anılmaktaydı: Doğal felsefe (natural philosophy) ve moral felsefe (moral philosophy). Smith felsefenin hemen her alanında kendini yetiştirmiş bir filozoftu.

c. Ahlak Felsefesi

Duyguların Uyum ve Duygudaşlık (Sympathy): Smith ahlaki yargılarda iki temel tür üzerinde durur, bunlardan birincisi, eylemlerimizin doğruluğu ya da yanlışlığı temelinde ele

¹⁵¹ J. Ralph Lindgren, *The Social Philosophy of Adam Smith*, The Hague, 1973, s. IX.

alınan uygunluk (propriety); ikincisi ise, övülme ya da yerilme-yi hak etme temeline dayalı erdem ve erdemsizliktir. *Moral Sentiments* adlı eser başından sonuna kadar bu iki yargı tipini irdelemeye ayrılmıştır. Smith'in felsefesinde teknik bir terim olan "duygudaşlık" (sympathy) bu iki türün de kendisinde toplandığı anahtar bir terimdir.¹⁵² Smith ahlak felsefesine bu kuramı açıklayarak başlar. Bir insanın doğasında, başkasının sahip olduğu iyilik için sevinme, başına gelen bir kötülük için üzülmeye bulunduğunun bilinmesine, bu özelliklerin günlük yaşamda sürekli gözlenmesine rağmen insanın bencil olduğuna hükmetmek yanlıştır. Tam aksine, "insanın doğası itibarıyla iyi olduğu" kanıt gerektirmeyecek kadar açıktır.¹⁵³ Smith'e göre, başkalarının sevincini ve üzüntüsünü paylaşma duygusu, bütün insanlarda ortak bir duygudur; hatta toplumun kurallarını hiçe sayan en büyük bozguncu, en şiddetli kabadayı da bu duyguya sahiptir.¹⁵⁴ Başkalarının hissettikleri konusunda doğrudan herhangi bir deneyime sahip değilizdir, ancak, aynı acıyı benzer durumlarda çektiğimiz için, kendimizi başkasının yerine koyarak, onunla birlikte acı çekeriz. Mesela, kardeşimiz işkence aletinde acı çekerken, bizim duyularımız ne onun çektiği acıları bize verebilir, ne de bizi kendi kişiliğimizin ötesinde bir yere götürebilir. Adam Smith'e göre, başkasındaki acıyı hissetmenize yardımcı olacak benzer bir deneyime sahip olmamışsanız bile, "duyu ortaklığı" (fellow-feeling)¹⁵⁵ veya duygudaşlık

¹⁵² Alexander Broadie, *The Scottish Enlightenment: An Anthology*, Edinburgh, 1997, s. 155.

¹⁵³ Bkz. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, New York, 1966. (Reprints of Economic Classics), s. 3. Ancak burada, Broadie'nin bir açıklamasına yer vermemiz gerekiyor. Broadie, sempati'nin genel anlamı ile Smith'in kullandığı teknik anlamda bir fark bulunduğunu belirtiyor. Teknik anlamına göre, birisine duygudaşlık beslemek (to sympathise), birisinin diğerinin duyduğu hisse sahip olduğunu düşünmesi anlamına gelmektedir. Kişinin daha önce yaşadığı bir durumla karşıdakinin aynı duyguyu yaşadığını bilmesi ya da tahmin etmesini imgelem sağlamaktadır. Bunu karşıdaki adam yapmak zorunda da değildir. Broadie de, Smith'in "deli örneğini" vermektedir. Akıl hastası olan birisine acıma duygusu ile bakarken, kendisi buna aldırılmaz ve durumuna güler. Normalde sempatiden anlaşılan karşılıklı bir duygudaşlık olmalıdır ve ancak bu da imgelem yoluyla olmalıdır. Bkz. Broadie, *Anthology*, s. 7.

¹⁵⁴ Smith, *a.g.e.*, s. 3.

¹⁵⁵ Smith'in fellow-feeling ile sympathy sözcüklerinin ikisini birden kul-

(sympathy) yardımıyla imgelemeniz sizin duygularınızı harekete geçirecek, imgelem yoluyla da olsa acıya muhatap olanın acısını paylaşmış olacaksınız.¹⁵⁶

Duygudaşlık, kimi durumlarda başka bir kişinin yaşadığı duygunun belirtilerinin görülmesi ile ortaya çıkan bir durumdur. Örneğin, yaşamakta olduğu acı ya da sevinç kişinin el kol hareketlerinden (jest) güçlü bir biçimde anlaşılır, bunu gören kişi de aynı şekilde etkilenir ve aynı duyguya kapılır. Gülen bir yüz görmek her şeyin iyi gittiğine, üzgün bir yüz görmek ise işlerin pek de iyi gitmediğine, nasıl hüzünlü bir durumla karşı karşıya olunduğuna işaret eder ve bunun bedensel bir acı ile ilgisi olmazsa, duygudaşlık yoluyla duygu ve düşünce paylaşımı da benzer bir durum özelliği gösterir.¹⁵⁷ Smith'e göre duygudaşlık öz çıkar ve yarar duygusundan tamamen ayrı bir kaynaktan, insanın doğasından gelir.

Ahlak-Hukuk İlişkisi: İlk bakışta erdem ya da erdemsizlik, kişinin eğilimi ve bu eğilimin kazandırdığı sonuçla ilgili gibi gözükür. Örneğin bir eğilim, sevgi ve yarara götüren bir özellik taşıyorsa, onu ortaya çıkaran kaynak ödüllendirmeyi hak ediyor demektir. Bunun tam tersine, kötülük yapma ve zarar verme niyetiyle ortaya konan bir eğilim var ve sonuç da bu yönde gerçekleşiyorsa, neden olan kişi cezalandırılmayı hak ediyor demektir. Burada erdem ya da erdemsizlik elde edilen sonuca ve yarar ilkesine göre değerlendirilmiş olmakta ve bir sorun gözükmemektedir. İnsan ilke olarak, eylemin türüne göre hemen ya cezalandırma yönünde ya da ödüllendirme yönünde bir eğilim duyar; bu da doğaldır.¹⁵⁸ Burada, ne ahlaki ne de hukuki değerlendirme açısından bir sorun gözükmemektedir. Ancak, eylemlerin ortaya çıkmasından önceki **niyetle** sonuç arasında tam bir karşıtlık söz konusunda olduğunda yaptırım ne olacaktır? Smith bu sorunu şöyle çözmeye çalışmaktadır: İnsanların görünüşe göre erdem ya da erdemsizlik değerlendirmesinde bulunmaları, bedensel olarak aynı olan iki eylemin farklı sonuç-

lanması bir farkın olduğunu gösteriyor ama çok ayrıntıya girmeden, Türkçeye "duygudaşlık" olarak çevrilmesi uygundur.

¹⁵⁶ Smith, *a.g.e.*, s. 4.

¹⁵⁷ Smith, *a.g.e.*, s. 6.

¹⁵⁸ Smith, *a.g.e.*, s. 134; Stewart, *a.g.e.*, s. 13

lar ortaya çıkarmasına benzetilebilir. Örneğin, **iyi niyetle** başlanan bir iş, beklenenin aksine bir sonuç ortaya çıkarabilir. Bu durumda övülmeyi hak etme düşüncesiyle girilen bir eylem kınamayı gerektiren bir sonuç getirebilir. Eylemin güdüsü ile sonucu arasında ortaya çıkan bu karşıtlık, sorunu, ahlaki zeminden hukuki zemine çeker. Doğal olarak, Smith de bu ahlaki ilkeden adalet duygusuna geçer. Ahlaka uygunluk ile adalete uygunluk arasındaki fark da cezalandırma ve ödüllendirme açısından önemlidir. **Eylemin ortaya konma niyeti** ile sonucu arasında yalnızca kınama söz konusu olsaydı, başka çıkar yol olmadığı için buna rıza gösterilebilirdi. Ancak, adaletli ya da adaletsizlik söz konusu ise, niyet çok önemli olacaktır. Çünkü yalnızca iyilik yapmakla eyleme girişmek, aksi sonuç verse bile, Smith'e göre pozitif bir kötülük olarak değerlendirilemez.

Ahlaki Kuralların Kaynağı: Smith'e göre, ahlaki davranışların değerlendirilmesinde ölçüt, önceden belirlenmiş kurallar olamaz. Ona göre "ödev duygusu" (sense of duty) eylemlerin en önemli güdüsü ve kaynağıdır. *"Eylemlerin ahlaki olup olmadığına önceden belirlenmiş kurallara göre doğru ya da yanlış demeyeceğiz; aksine, biz ahlaki kurallarımızı, kendimizce ortaya çıkaran doğru ya da yanlış yargılamalarımıza, yani bizim duygularımız aracılığıyla vardığımız doğru ya da yanlış nitelermelerine göre değerlendireceğiz."*¹⁵⁹ Ahlak kurallarını insan doğası ile temellendiren Smith'in, Tanrı inancını da göz ardı etmediği söylenebilir. Smith, insanların kurallara uyma isteği, dini açıdan da övülen ve gelecekte ödüllendirileceği vaat edilen erdemli davranışlara yönelmesini sağlaması açısından, doğal teolojiye sınırlı bir yer verir.

Ahlak-Hukuk İlişkisi: İlk bakışta erdem ya da erdemsizlik, kişinin eğilimi ve bu eğilimin kazandırdığı sonuçla ilgili gibi gözükür. Örneğin bir eğilim, sevgi ve yarara götüren bir özellik taşıyorsa, onu ortaya çıkaran kaynak ödüllendirmeyi hak ediyor demektir. Bunun tam tersine, kötülük yapma ve zarar verme niyetiyle ortaya konan bir eğilim var ve sonuç da bu yönde gerçekleşiyorsa, neden olan kişi cezalandırılmayı hak ediyor demektir. Burada erdem ya da erdemsizlik elde edilen sonuca ve yarar ilkesine göre değerlendirilmiş olmakta ve bir sorun

¹⁵⁹ Broadie, *Anthology*, s. 286.

gözükmemektedir. İnsan ilke olarak, eylemin türüne göre hem ya cezalandırma yönünde ya da ödüllendirme yönünde bir eğilim duyar; bu da doğaldır.¹⁶⁰ Burada, ne ahlaki ne de hukuki değerlendirme açısından bir sorun gözükmemektedir. Ancak, eylemlerin ortaya çıkmasından önceki **niyetle** sonuç arasında tam bir karşıtlık söz konusunda olduğunda yaptırım ne olacaktır? Smith bu sorunu şöyle çözmeye çalışmaktadır: İnsanların görünüşe göre erdem ya da erdemsizlik değerlendirmesinde bulunmaları, bedensel olarak aynı olan iki eylemin farklı sonuçlar ortaya çıkarmasına benzetilebilir. Örneğin, **iyi niyetle** başlanan bir iş, beklenenin aksine bir sonuç ortaya çıkarabilir. Bu durumda övülmeyi hak etme düşüncesiyle girilen bir eylem kınamayı gerektiren bir sonuç getirebilir. Eylemin güdüsü ile sonucu arasında ortaya çıkan bu karşıtlık, sorunu, ahlaki zeminden hukuki zemine çeker. Doğal olarak, Smith de bu ahlaki ilkeden adalet duygusuna geçer. Ahlaka uygunluk ile adalet uygunluk arasındaki fark da cezalandırma ve ödüllendirme açısından önemlidir. **Eylemin ortaya konma niyeti** ile sonucu arasında yalnızca kınama söz konusu olsaydı, başka çıkar yol olmadığı için buna rıza gösterilebilirdi. Ancak, adaletli ya da adaletsizlik söz konusu ise, niyet çok önemli olacaktır. Çünkü yalnızca iyilik yapmakla eyleme girişmek, aksi sonuç verse bile, Smith'e göre bu eylem pozitif bir kötülük olarak değerlendirilemez.

Yargılama ve Estetik Duygusunun Kaynağı: Smith'e göre, kendi davranışlarımızın ve başkalarının davranışlarının beğenilip beğenilmemesi ile ilgili yargıların **duygudaşlık** temeline dayandığı gibi, kendimizi başkalarının yerine koymak suretiyle, onaylama ya da onaylamama yönünde bir yargıda bulunmamızın temelinde de duygudaşlık vardır. *Kendimizi başkalarının yerine koyarak düşünme* erdemi olmasa, kesinlikle kendi davranışlarımız hakkında herhangi bir yargıda bulunmayız. Oysa, toplum düzeni burada tarafsız bir gözlemci (impartial spectator) ile davranışları yönetir. Aynı davranışın onaylanıp-onaylanmamasına ilişkin kararı da, bu "tarafsız gözlemci" vereceği için, insan, toplumu hesaba katmadan bir eylemde bulunamaz.

¹⁶⁰ Smith, *a.g.e.*, s. 134; Stewart, *a.g.e.*, s. 13

Estetik yargılarımızda da belirleyici olan kendimiz değil, başkalarıdır; çünkü güzel ve çirkin kavramlarımız başkalarının görünüşüne göre bizde bir anlam kazanır. Başkaları için de biz aynı gözle görülürüz. Beğenilip-beğenilmemeyi merak etmemiz, bu konuda başkalarının düşüncelerini önemsememiz de, bu duygunun toplum olmadan gerçekleşmeyeceğini göstermektedir. Birisi bizim resmimizi ya da tipimizi beğendiğinde, bundan büyük mutluluk duyarız; beğenmediğinde ise mutsuzluk duyarız. Başkalarının hakkımızda ne düşüneceği, onaylanıp-onaylanmama, beğenilip-beğenilmeme kaygısını hep yaşarız. Tek başımıza yaşamış olsaydık böyle bir kaygımız olmazdı. Demek ki, yargılama, ister etik, isterse estetik alanlarla ilgili olsun, mutlaka duygudaşlık ilkesine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Smith'in gözünde büyük yargıç toplumdur. Buradan genel kurallar çıkararak toplumu düzenli ve yaşanılır kılma çabasına gireriz; Smith'e göre bunu sağlayan da yine insanın doğasından gelen "ödev duygusu"dur.¹⁶¹

Ahlaki Davranış ve Yargılarda "Yarar" İlkesinin Rolü: Hutcheson ve Hume'un ahlaki kuralların güdüsü olarak "yarar" ilkesini ön plana çıkarmalarına Adam Smith de kısmen katılır. Smith, ahlakın temeline duygudaşlığı koymakla Hume'la aynı noktada buluşurlar; fakat yarar konusunda Hume ile aynı düşünceyi paylaşmaz. Alasdair MacIntyre, Smith'in yarara bakışının farklılığına şöyle işaret etmektedir: Bir insanın davranışını ahlaki açıdan takdir ettiğimizde, onu öncelikle yararlı olduğu için değil, toplumsal kurallara uygunluğu ve doğruluğu nedeniyle takdir ederiz. Bu durumda yarar ilkesinden çok toplumun gözlemciliği ön plana çıkmaktadır.¹⁶² Hume'a göre beğenme ya da beğenmeme gibi ahlaki onaylama ya da onaylamama zihinsel özellik gösteren bir durum değildir. Zihnin böyle bir ayırma vasfı yoktur. Çünkü bu bütünüyle duyuya hitap eden bir durumdur. Oysa Smith evrensel bir kural olarak erdemini olabileceğini savunur. Yarar geçici bir temel oluşturabilir ama ahlaki ilkeleri bütünüyle yarar temeline bağlama doğru olmaz. O hal-

¹⁶¹ Bkz. Stewart, *Account*, s. 16.

¹⁶² Alasdair MacIntyre, *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s. 200.

de, Smith'e göre yarar birincil ve esas ilke olamaz.¹⁶³

d. Adam Smith Problemi

Adam Smith denilince akla gelen, hem felsefecileri hem de ekonomi politikle uğraşan kesimleri yakından ilgilendiren bir problem, "Adam Smith Problemi" (The Adam Smith Problem) vardır. Böyle bir "problemin" çıkmasına Smith'in *Ahlaki Duygular Teorisi* ile *Ulusların Zenginliği* adlı eserlerinden her birinde, kişisel çıkar, ya da bencilliğin belirleyiciliğini farklı tonlarda kullanması neden olmuştur. Smith'in kendi ifadelerinden yola çıkarak bu soruna yol açtığı söylenen iki söylemi ilgili eserlerinden aktaralım. "*Akşam yemeğine sahip olma beklentimiz, kasabın, biracının ya da fırıncının yardımseverliğinden (benevolence) değil, onların kendi çıkarlarını düşünmelerinden doğar. Kendi kendimize onların insanlığından değil, kendilerine olan öz sevgisinden söz ederiz.*"¹⁶⁴ Oysa buraya kadar anlatılanlardan, Smith'in, kişisel çıkarı bu kadar belirgin bir biçimde *Ahlaki Duygular Teorisi*'nin hiçbir yerinde, eylemin güdüsü olarak görmediği sonucunu çıkarmak çok kolaydır. Hatta Smith adı geçen eserde, "*Erdem (virtue), hayatın kendisine göre düzenlendiği, güvenin ve yararın kendisiyle sağlandığı en emin yoldur.*" der.¹⁶⁵ Hem bu ifade hem de bu anlama gelebilecek, yani öz çıkarın eylemin güdüsü olmayacağına ilişkin çok sayıda örnek bulunabilir. Her ikisinin de Smith'e ait olduğundan kuşku duyulmayan bu iki zıt görüş, Smith'in adını taşıyan bir problem doğmasına neden olmuştur. Bu konuda Smith yorumcularının da çok net açıklamalar yapmadıkları söylenebilir.¹⁶⁶ Ancak yine

¹⁶³ Stewart, *a.g.e.*, s. 16.

¹⁶⁴ Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Prometheus Books, New York, 1991, s. 20.

¹⁶⁵ Smith, *TMS*, s. 298.

¹⁶⁶ Bu konuda Fitzgibbons, "Bilgisinden kuşku duyulmayacak birçok Smith yorumcusunun Smith'in genel sistemi için kuşkuludurlar." demekte ve Wilson ve Skinner'in birlikte ortaya koydukları bir çalışmada, Smith'in iki eserinde yer alan görüşlerin, birbirleri ile tam olarak uzlaştırılmalarının söz konusu olmadığını söylediklerini nakletmektedir. Yine Fitzgibbons, önemli Smith uzmanlarından birisi olan Galbraith'in, ekonomik teorilerde yer alan düşünceleri uğruna ahlaki teorilerinden vazgeçmiş olabileceğine dair bir yorumu da aktarmaktadır. Bkz. Athol Fitzgibbons, *Adam Smith's Systems of Liberty, Wealth, And Virtue*, New

de, Smith uzmanı Fitzgibbons'un yorumu, probleminin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayabilir, özetle şöyle diyor: Smith'in moral teorisinin, iktisat teorisi kadar kolay ve açık olmadığı kabul edilmelidir. Kullandığı kendine özgü terminoloji ile, gerçek niyetini çok kesin bir biçimde ortaya koymaması bu güçlüğün nedeni olarak görülebilir. Onun son söyledikleri ile baştan söyledikleri arasında çok az bir uyum vardır. Gerçekleştirme düşüncesinde olduğu kimi niyetlerini gerçekleştiremeden öldü.¹⁶⁷

4. Thomas Reid (1710-1796)

Önemli bir Reid uzmanı olan Fraser, Thomas Reid hakkında şu değerlendirmeyi yapıyor: "On sekizinci yüzyılda, İskoçya' da hâkim olan iki önemli felsefi anlayıştan söz edilebilir. Felsefeciler, ya umutsuz ve sonu belirsiz bir bilinemezcinin (agnosticism) yanında, ya da insanoğlunun felsefi ilerlemesini sağlayacak yasaların mükemmel bir kavrayışla elde edileceğine dair "realist" bir görüşün yanında idiler. Thomas Reid bu iki uç noktadan hiçbirisine itibar etmeyen, kendine özgü bir görüş ortaya koyan ve "orta yol" (via media) izleyen, üretken bir filozoftu."¹⁶⁸

a. Hayatı ve Eserleri

Thomas Reid, 26 Nisan 1710 tarihinde, Aberdeen'e yaklaşık yirmi mil uzaklıkta, Kincardineshire bölgesinde bulunan Strachan'da doğdu.¹⁶⁹ Babası, elli yıl boyunca yörenin mahalli kilisesinin başında bulunmuş papaz Lewis Reid, Annesi ise David

York, 1995, s. 3-4.

¹⁶⁷ Bkz. Fitzgibbons, *a.g.e.*, s. 6.

¹⁶⁸ A. Campbel Fraser, *Thomas Reid*, ed. Oliphant Anderson & Ferrier, London, 1898, s. 5.

¹⁶⁹ Bu bölgenin, Almanya'ya göç etmeden önce Immanuel Kant'ın atalarının (Andrew Cant) yaşadığı bölge olduğu yolunda iddialar vardır. Fraser'in yorumuna göre, on sekizinci yüzyılın önemli iki filozofu olan Reid ve Kant, hem yöresel olarak hem de felsefi düşünce olarak birbirine paralel görüşlere sahip iki önemli filozoftur. İki filozof arasındaki bir başka önemli nokta da, Hume'un şüphecilğine muhalif olmalarıdır. Fraser, *a.g.e.*, s. 11.

Gregory'nin kızı Margeret Gregory idi.¹⁷⁰ Babasının görevi nedeniyle, yaklaşık on iki yaşlarına kadar doğduğu kasabada papaz lojmanında kalmıştır. Reid, on iki yaşında Aberdeen'de bulunan Marischal College'a kaydoldu. O dönemde üniversitede George Turnbull ve Thomas Blackwell gibi, dönemin ünlü hocaları ders vermekteydi.¹⁷¹ Reid, üniversitede öncelikle teoloji, matematik ve alt disiplinleri olan Öklid geometrisi, cebir, türev, manyetizma, optik gibi dersler almıştır. Reid, 1736 yılında İngiltere seyahatine çıktı ve Londra, Oxford ve Cambridge'i de içerisine alan ziyaretlerde bulundu. İngiltere gezisinden döndükten sonra, 1737 yılında, Aberdeen'de New Machar bölgesine papaz olarak atandı. Reid, 1740 yılında evlendi ve bu evlilikten altısı kız, üçü erkek olmak üzere dokuz çocuğu oldu. Reid'in bütün çocukları kendisinden önce öldüğü bildirilmiştir.¹⁷²

Reid'in, 1748 yılında, Londra Kraliyet Akademisi'nin (Royal Society of London) yayın organı olan *Philosophical Transactions*'da, "*An Essay Quantity*" başlıklı makalesi yayımlandı.¹⁷³ Makale, Hutcheson'un, *Inquiry into the Origin of Our Ideas of Beauty and Virtue* adlı eseri hakkında kaleme alınmış bir çalışmaydı.¹⁷⁴ Reid'in bu çalışması, yaklaşık bir asır önce Descartes ve daha sonra da Spinoza'da rastlanan matematik yöntemle felsefe yapma denemesi olarak da değerlendirilmiştir.¹⁷⁵ Klasik bir felsefi metin olarak kabul edilen *Inquiry* adlı eseri sayesinde Glasgow bilim çevrelerince büyük bir saygı ile karşılanan Reid'e, 1764 yılında, Adam Smith'in istifası ile boşalan Glasgow Üniversitesi Ahlak Kürsüsü başkanlığı teklif edilince kabul etti. Böylece, Hutcheson ve Adam Smith'den sonra aynı kürsüde görev yapan üçüncü ünlü filozof Reid oldu. Glasgow Üniversitesi, Reid'in geldiği dönemde, ünlü kimyacı Joseph Black'in ders verdiği çok iyi tanınan bir üniversite idi. Filozof, eserlerini yazmak için 1781 yılında Glasgow'daki bu görevinden ayrıldı.

¹⁷⁰ Dugald Stewart, *Account of The Life and Writings of Thomas Reid, D.D.*, Edinburgh, 1813. s. ii.. Bu eser için *TR Account*, kısaltması kullanılacaktır.

¹⁷¹ Keith Lehrer, *Thomas Reid*, Routledge, London, 1989, s. 2.

¹⁷² Fraser, *a.g.e.*, 32.

¹⁷³ *A.g.e.*, s. 35.

¹⁷⁴ Stewart, *a.g.e.*, s. xiv.

¹⁷⁵ Bk. Fraser, *a.g.e.* s. 36.

1785 yılında *Essays on the Intellectual Powers of Man* (İnsanın Zihinsel Güçleri Üzerine Denemeler) adlı eseri, 1789'da da *Essays on the Active Powers of Man* (İnsanın Aktif Güçleri Üzerine Denemeler) adlı eseri yayımlandı. Reid'in ilk önemli eseri olan *Inquiry*'de (Araştırma) insanın sahip olduğu duyular ve bunlar aracılığıyla elde edilen bilgilerin öncelikli olarak incelendiği epistemolojisi yer almaktadır. *Essays on the Intellectual Powers of Man* adlı eserde ise, birinci kitapta yer alan bilgiler tekrar edilmekte, bilgi kuramı çerçevesinde, hafıza, hayal gücü, bilginin nesnesi olan şeylerin türleri, yargı gücü, tat alma gibi konular anlatılmaktadır. İkinci eserinde, başlığından da anlaşılacağı gibi, etikle ilgili konular incelenmekte, "insanın aktif güçleri" denilen Hutcheson'ın da önemle üzerinde durduğu, ahlakın kaynağı (agent) konusu irdelenmektedir.

Ölümüne kadar görme, duyma ve entelektüel yeteneğini koruyan Reid, 7 Ekim 1796 tarihinde 86 yaşında öldü.¹⁷⁶

b. Reid'in Felsefesi (İskoç Sağduyu Felsefesi)

Hume, idealar kuramı ve şüphecilik söz konusu olunca, Reid'in öncülüğünde kurulan ve büyük ölçüde Hume eleştirir-sine dayanan **İskoç Sağduyu Okulu** akla gelir. Reid, felsefe tarihinde Locke, Berkeley ve özellikle Hume'a yönelttiği eleştirilerle de tanınmıştır. Duyumla elde edilen bilgilerin doğrudan ve gerçek olduğu görüşünü savunan filozof, şüpheciliği kabul etmez; bu bilgi anlayışı ile **İskoç Sağduyu Okulu** olarak bilinen okulun kurucusu olmuştur. Okulun diğer önemli temsilcileri James Beattie, George Campbell ve Dugald Stewart'tır. Gençlik yıllarında Hume ve Berkeley'in sistemine büyük bir hayranlık duyduğu ve felsefi anlayışının biçimlenmesinde bu filozofların yazdıklarının büyük katkısı olduğu bilinen Reid'in, sonradan her iki filozofu da eleştirdiği ve realist bir gelenek oluşturduğu vurgulanması gereken önemli bir noktadır.¹⁷⁷ Başlangıçta, "Reid'in düşünce sisteminde merkezi konumda olan *işaretler ve doğal dil* kuramı, Berkeley'in yazdıklarından esinlenmelerle oluşturulmuştur. Reid, doğuştan kavramsal ilkelere sahip olduğuna vurgu yapmasında Descartes'in, algılama ve sağduyuya başvurmada Locke'un, doğuştan kavramsal ilkelerin varlığını

¹⁷⁶ Lehrer, *a.g.e.*, s. 5.

¹⁷⁷ Gallie, *a.g.e.*, s.xiii.

kanıtlamada Hume'un şüpheli kanıtlarının sonuçlarından yararlanmıştır."¹⁷⁸

İskoç Sağduyu Felsefesi'nin ayırt edici özelliği, zihin ve beden arasında var olan farklılığa vurgu yaparak, yöntem aynı olsa da, içerik ve çözümlemede uygulanacak akıl yürütmelerin her iki alandaki farklılığı ilkesine dayanmasıdır. Yani, zihin ve bedenin çalışma biçimlerinde benzerlikler kurulabilirse de, farklı araştırma yöntemi uygulanmalıdır.¹⁷⁹ Reid'in felsefesinin hareket noktasında, Descartes, Locke, Berkeley ve Hume'un, "düşünmenin direkt objelerinin bir kısım izlenimler ya da idealar olduğu" iddiasına dayanan epistemolojik anlayışa karşı çıkış vardır. Dış dünyaya ilişkin bilgilerin elde edilmesinde, bilgi kaynaklarının güvenilir olup olmadığı konusundaki tartışmalar çok eski olmakla birlikte, Reid'in bu filozofların görüşlerinden yola çıkarak yeni bir "realist" bilgi kuramı geliştirmesi, modern bir felsefi bakış tarzı olarak değerlendirilebilir.

c. Reid, Klasik Felsefe, Modern Felsefe ve Aydınlanma

Reid'in felsefe tarihi açısından dikkat çekici ilk değerlendirmesi "idealar kuramına" ilişkin olanıdır. Reid, "idealar kuramının" Platon'la başlatılmasının yanlış olduğunu öne sürmüştür.¹⁸⁰ Ona göre, çok farklı anlamlar içeren "idea" terimini, ilk kez Pythagorasçılar kullanmış, daha sonra İskenderiye Okulu mensuplarıncı, tanrısal bir anlam taşıyan, evrenin ya da yaratılmış olan herhangi bir şeyin ruhu anlamında kullanılmıştır. Reid'e göre, "idea" teriminin mucidi Platon değil, Pythagorasçılardır.

Reid'in Aristotelesçi felsefe ve Kartezyen felsefe hakkında yaptığı değerlendirmeler de dikkat çekicidir. Reid, *Essays on The Intellectual Powers of Man* adlı eserinin sekizinci bölümünde, klasik, Aristotelesçi madde-ruh ilişkisi tartışmaları ile Descartes'çı modern çözümlemeyi karşılaştırmaktadır. Skolastik dönemin Aristotelesçiliğini kıyasıya eleştiren Reid, Aristotelesçi bakış açısının neredeyse Aristoteles'i bir kâhin düzeyine çı-

¹⁷⁸ Lehrer, *a.g.e.*, s. 7

¹⁷⁹ Broadie, *An Anthology*, s. 73.

¹⁸⁰ Bkz. Thomas Reid, *An Inquiry Into The Human Mind on The Principles of Common Sense*, ed. Derek R. Brookes, Edinburgh 1997, s. 206; bu eser, artık *Inquiry* olarak anılacaktır.

kardığını, Skolastik dönemin onu kutsadığını öne sürer. Skolastik dönemde, Aristoteles'in otoritesi adeta gerçeğin test edildiği bir ölçüt olmuştur. Aristotelesçi teologların ağırlıkta olduğu kilise mensuplarının korkusundan kimse bu sisteme karşı çıkmıyordu. Roma Katolik kilisesi ve mensupları için de durum pek farklı değildi. Bu tutucu tavır daha sonra aşılmış Luther ve Calvin gibi reformcular, Francis Bacon gibi yeni yöntem öneren filozoflar aydınlanma döneminin habercisi olmuşlardır.¹⁸¹

d. Hume Eleştirisi

Reid ve arkadaşlarının dernek kurma aşamasından başlayıp, felsefelerinin ulaştığı son aşamaya kadar gidildiğinde, bu felsefenin büyük ölçüde bir "Hume eleştirisine" dayandığı görülecektir.¹⁸² Reid'in Hume'a yönelik eleştirisi öteden beri iyi bilinir. Ancak, Aberdeen Üniversitesi'nin eski rektörüne adadığı *Inquiry* adlı eserinin sunuş yazısında kullandığı sert söylem pek bilinmez. Reid bu yazısında, Hume'u, "şüpheli olmayan Locke'un yöntemini kullanarak, "kendi çelişkilerinden başka inanılacak bir şey bırakmayan" bir kişi olarak niteler. Reid'e göre Hume, *A Treatise of Human Nature* adlı eseri yazana kadar hiç düşünme gereği duymadığı insanın *anlama yetisi* (understanding) üzerinde düşünmeye bu eserini yazarken başlamış, sonunda çok tehlikeli bir noktaya varmıştır. Klasik şüpheciliğin pek zarar vermediğini düşündüğü Hıristiyanlığa, Hume'un ortaya attığı modern şüpheciliğin çok büyük zararlar verebilecek potansiyele sahip olduğuna inanan ve bu tehlikeye işaret eden Reid'in, Hume eleştirisinin temel güdülerinden birisinin dini kaygılar olduğu anlaşılmaktadır.¹⁸³

Reid'in Hume'a yönelttiği eleştirilerin başında "idealar kuramı" (theory of ideas) gelir. Onun, idealar kuramına karşı çıkarken sıraladığı gerekçelerin başında, Locke'un "idea" için, "zihnin dolaysız nesneleri" demesi, Berkeley'in bu düşünceyi

¹⁸¹ Thomas Reid, *Essays on The Active Power of The Human Mind*, Edinburgh, 1819, s. 58.

¹⁸² Reid'le kurulup o kuşağın son ve en önemli temsilcilerinden birisi sayılan Stewart'la süren ve 1856 yılında ölen S. W. Hamilton'la da hararetle savunulan bu okul, başta Almanya, Fransa ve Amerika olmak üzere, birçok ülkede etkili olmuştur.

¹⁸³ Bkz. Reid, *Inquiry*, s. 3.

maddeye ilişkin her şeyi reddetmede kullanması ve her şeyi idealar ya da tinsellikle açıklaması ile, Hume'un Berkeley'in izinde klasik şüpheciliği bile aşan bir noktaya gelmesi yer almaktaydı.¹⁸⁴

Hume ve başka duyumcuların önemli iddialarından biri olan, *kör bir kimsenin duyuşsal olarak algılamadığı, yani "izlenimine sahip olmadığı"*, dolayısıyla, herhangi bir konuda "idea" sahibi de olamayacağına yönelik iddiaya karşı, Reid'in ilginç bir örneği vardır. Ona göre, anadan doğma kör olan bir kimsenin görme ile ilgili konularda hiçbir kavrama sahip olamayacağına ilişkin iddiasında Hume yanılmaktadır. Çünkü, kör olarak doğan bir kimse "görülür dünya" ile ilgili bilgilere yavaş yavaş sahip olmaya başlar. Reid, bilginin yalnızca görme ile elde edilmediğini, aksine, görme duyusu ile elde edilen bilginin çok sınırlı olduğunu belirtir. Eğer öyle olsaydı, kör olan kimselerle hiçbir iletişim kurulamazdı; oysa kendilerine başlangıçta az bir bilgi verilen körler bu bilgileri çok geliştirirler.¹⁸⁵ Hiç ışığı görmemiş olan bir kimsenin optik biliminde çok ileri noktalara gelebileceğini öne süren Reid, kör bir kimse yalnızca bedeni için zorunlu olan uzaklık, yakınlık vb. şeyleri değil, ışığın doğası, yansıması ve bunların yasaları gibi üst düzeyde bilimsel analizleri bile yapabilir, der.¹⁸⁶ Reid, bu düşüncelerine, John Stewart'la çıktığı İngiltere gezisinde Cambridge'de karşılaştıkları, daha bir yaşında iken çiçek hastalığından görme yetisini yitiren matematik profesörü Dr. Nicholas Saunderson (1682-1739)'u örnek vermektedir.¹⁸⁷

e. Zihin Felsefesi

Reid, insan zihninin, "sağduyu"nun temelini oluşturduğunu belirtir. Ona göre ressam, şairler, hatipler, ahlakçılar, devlet adamları, zihinlerini farklı biçimlerde çalıştırırlar ve farklı sonuçlara ulaşırlar. İnsan, yapısının gerektirdiği biçimde, uygun

¹⁸⁴ Lehrer, *a.g.e.*, s. 8.

¹⁸⁵ Bkz. Reid, *Inquiry*, s. 78.

¹⁸⁶ Bkz. Reid, *a.g.e.*, s. 79.

¹⁸⁷ Reid, görme organı ile "görülebilir dünyanın bilgisi" arasında doğrudan bir ilişki kurulamayacağına ilişkin çözümlemelerini uzun uzun anlatmaktadır. Bkz. Reid, *Inquiry*, ss. 79-201.

sinirlere dokunduğunda başarılı olur.¹⁸⁸ O, Newton'un kullandığı yöntemin insan zihnine de uygulanabilecek bir yöntem olduğunu söyler. Doğada meydana gelen her olayın bir kurala bağlı olduğu, günlük yaşamdaki her sıradan olayın meydana gelme biçimi, hem filozof hem de her sıradan insanın bilgisi dâhilindedir. Örneğin, soğuk suyu dondurduğu, sıcak suyu ısıttığı sonra da buharlaştırdığı herkes tarafından bilinir. Newton'un günlük yaşamdan yola çıkarak keşfettiği yerçekimi yasası "sağduyu ilkeleri" için de pekâlâ bir örnek teşkil edebilir.¹⁸⁹

Reid'e göre şüphecilikle sonuçlanan akıl araştırmalarındaki spekülasyonlara son verip, insan vücudunun her organının anatomik çözümlemesinin yapıldığı gibi, zihnin de hem biyolojik hem de işleyiş biçiminin çözümlemesi yapılmalıdır. Bu çözümleme ile zihnin aktif güçlerinin ve ilkelerinin, herkesçe kabul edilebilecek ortak noktaları saptanabilir.¹⁹⁰ Reid'e göre, insanların ortaklaşa yaptıkları günlük işlerinde ihtiyaç duydukları bilgiler, bilginin gerçek ve ortak bir kazanım olduğunu göstermesine karşın, filozoflar "varsayımlarla", sanılarla sözü boş yere uzatıp durmaktadırlar. Zihnin kesin denilebilecek ilkeleri var ve bu evrensel birer yasa olarak doğa yasaları, mekanik, astronomi ve optik gibi alanlarda kullanılıyorsa, neden kendisinin işleyişini araştırmada kullanılsın? Filozofların dış dünya ile ilgili gözlem ve deneyimleri, içe, yani insanın zihinsel fakültelerinin işleyişine yönlendirildiğinde, kendimizi karanlıklarda ve şüphecilik içerisinde buluyoruz.

Reid'in felsefesini anlatırken üzerine en çok vurgu yapılması gereken nokta onun realist bir felsefi anlayışı öngördüğüne ilişkin saptama olacaktır. Reid gerek insan bedeni gerekse insan zihni konusunda bize yardımcı olacak kesin ilkelerin varlığını tereddütsüz kabul eder. Reid'e göre, hiçbir biçimde şüpheye ve şüpheciliğe pirim verilemez. İster bilgi kuramı, ister zihin felsefesi, ister ruh konusunda, isterse ahlak konularında olsun, hepsinde kesin ilkeler vardır. Bu, hem sıradan insanların hem de entelektüel, filozof, bilim adamı gibi üst derecede spekülasyonlar ve bilimle uğraşan insanların kolayca ve doğrudan kabul

¹⁸⁸ A.g.e., s. 11.

¹⁸⁹ A.g.e., s. 12

¹⁹⁰ A.g.e., s. 12.

ettikleri ilkelerdirler.¹⁹¹

f. Ahlak Felsefesi

Reid ahlak felsefesi ile ilgili görüşlerini açıkladığı *Essays on The Active Power of The Human Mind* adlı eserinin girişinde, insan zihnini, “anlama yetisi” (understanding) ve “irade” (will) olmak üzere iki yetiye sahip bir meleke olarak açıklar. Reid’e göre, eski çağlardan beri, birincisinin, insanın bütün spekülasyonlarını, ikincisinin de aktif güçleri içerdiği konusunda geniş bir uzlaşma vardır. Tanrı, insanları yalnızca kuramsal çevrede düşünen, spekülasyon yapan bir varlık olarak değil, aynı zamanda “eyleyen” bir varlık olarak yaratmıştır.¹⁹² Bu yorumuyla Reid, bilgi öğretisinde olduğu gibi, ahlak öğretisinde de realist bir tutum içerisinde gözüktür. Ahlakın da rasyonel temelleri olduğuna göre, insanı erdemli davranmaya iten nedir ya da ahlakın güdüsü ne olabilir? Reid’e göre ahlaklılığın akla dayalı iki temel güdüsü vardır; birincisi, rasyonel öz sevgisi (self-love), diğeri de ödev duygusudur. Reid, rasyonel ödev bilincini üç kısma ayırır: Birincisi, kişinin Tanrı’ya karşı ödevleri, ikincisi, kendisine karşı ödevleri, üçüncüsü ise, kişinin başkalarına karşı ödevleridir. Buradan da anlaşıldığı gibi, Reid’in ahlak öğretisinin genel çerçevesini teolojik eğilim belirlemektedir.¹⁹³

Reid’in, İskoçya’da o dönemde yaygın bir biçimde savunulan “duyu temeline dayalı” ahlak anlayışına pek ilgi göstermediği anlaşılmaktadır. Ahlaklılığın güdüsünü duyuya bağlayan ve hem teolojik hem de rasyonel temellendirmeyi kabul etmeyen ahlak öğretileri ile Reid’in kuramının uyuşmaması doğaldır. Çünkü, Reid, her şeyden önce, insanın bir özgür iradeye sahip olduğunu, eylemlerini var olan doğruluk ilkelerine göre yaptığını kabul eder. İnsanların, sırasıyla, mekanik, hayvani ve akli eylemlerde bulundukları bir gerçektir. Bunlardan birincisi, iradeye de, düşünüp taşınmaya da gerek olmayan, içerisinde içgüdü ve alışkanlıkların bulunduğu eylemler, ikincisi hayvanlarda ve insanlarda var olan ve içerisinde iştihalar, arzular ve

¹⁹¹ Reid’in realizmi ile ilgili ayrıntılı bilgi için, bkz. Ali Taşkın, *İskoç Aydınlanması*, Birey Yayınları, İstanbul, 2007, s. 218-221.

¹⁹² Reid, *Essays*, s. 1.

¹⁹³ Knud Haakonssen, “Thomas Reid”, *Dictionary of Philosophy*, ed. Thomas Mautner, s. 527.

duygulanımların olduğu eylemler, üçüncü sınıfta ise, insanlara özgü olan ve belirli kurallara ve ilkelere göre yapılan iradi eylemler vardır. Reid'e göre, insan iradesini kullanmakta özgürdür. Herhangi bir eyleme giriştiğinde onu gerçekleştireceğine ilişkin bir bilgiye sahiptir. Bu nedenle insan bilinçli olarak düşünen, bu düşüncesini özgür iradesi ile eyleme koyan ve bu eylemin nedeni olan bir varlıktır.¹⁹⁴

Reid'in modern felsefeye en önemli katkısı, zihnin doğuştan ilkelerinin ayrıntılarıyla incelenmesi yönündeki yorumlarıdır. Özellikle, algılar konusunda herhangi bir akıl yürütme ya da yargıda bulunmadan, insanda bir tepki uyandıran ve hemen bir inanç oluşmasına neden olan içgüdüler konusunda yaptığı açıklamalar önemlidir. Bu içgüdüler, algılanan objelere ilişkin inançların biçimlendirilmesinde birinci derecede rol oynarlar, bunlar da "sağduyunun ilk ilkeleri" olurlar. Sağduyu ilkeleri, kendileri bizzat kanıt değeri taşımazlar, bu ilkeler önceden var olduğu "farz edilen" diğer zihinsel aktivitelerin kanıt olmasını sağlarlar.¹⁹⁵

Reid'in, o dönemde etkisi güçlü bir biçimde hissedilen ve Hume gibi güçlü bir temsilcisi bulunan felsefi geleneğe alternatif sunmuş olması bile kendi başına önemlidir. Üstelik, bu "alternatif felsefe" azımsanamayacak sayıda taraftar da bulmuştur. Reid'in, felsefe yapma yöntemi açısından modern bir anlayışı temsil ettiği, Aydınlanmanın ruhuna uygun bir filozof görüntüsü verdiği yadsınamaz. O, yerine göre Platon'u ve Platonculuğu, yerine göre Aristoteles'i ve Aristotelesçiliği, yerine göre de Skolastik felsefeyi eleştirmiş, kendine özgü bir felsefe sistemi kurmuştur. Bir kilise mensubu olmasına ve Hristiyanlık inancına sonuna kadar bağlı kalmasına karşın, modern bir felsefi anlayışı benimsemiş, orta çağın teologlarının felsefe yapma yöntemine sıkı eleştiriler yöneltmiştir. Descartes gibi modern filozofların salt mekanizmi ile, Malebranche'ın ödünsüz ara nedenciliği (occasionalism) arasında bir seçim yapmak zorunda olmadığını gösteren Reid'in, fizyolojide (mekanizm) gibi, orta yolu savunması da kayda değer bir yeniliktir. Descartes'a göre insan bir makine, Malebranche'a göre bir "ara neden" olarak

¹⁹⁴ Reid, *EAPHM*, s. 49.

¹⁹⁵ Haakonssen, *a.g.e.*, s. 527.

görülr.¹⁹⁶ Reid hem mekanik zorunluluğu hem de ara nedenciliği (vesilecilik) kabul etmez; bu ikisi arasında iradeye bağlı bir hareketi (voluntary motion) savunarak ılımlı bir yol izler. Reid'in, insan bilgisinin çok sınırlı olduğu zihin ve beden arasındaki iletişim konusunda, insanın özgür bir iradeye sahip olduğu düşüncesini koruma adına bu yolu izlediği söylenebiler.¹⁹⁷

Reid, politik, hukuki ve ticari alanlarda kadın erkek ayrımı yapılmaması, hepsinin bir biçimde eşit olduğunun kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir.

Reid'in Avrupa'da ve Amerika'da belirgin bir etkisi olmuştur. Fransa'da, Reid'in eserleriyle tesadüfen karşılaştın Royer Collard, onun felsefesini Fransa'nın etkin felsefelerinden birisi haline getirmiştir. Daha sonra Collard'ın öğrencisi olan Fransızların ünlü felsefe tarihçisi Victor Cousin, Reid tutkunu bir felsefeci olmuştur.¹⁹⁸ Reid'in, Aydınlanmanın sonlarına doğru, Alman felsefesi üzerinde de önemli etkisi olmuştur. Manfred Kuehn, İskoç Sağduyu Okulunun 1768-1800 yılları arasında Almanya'daki etkisini anlatan bir eser yazmıştır. Özellikle Thomas Reid, James Oswald ve James Beattie gibi filozofların eserlerinin, Alman felsefe dergilerinde geniş bir biçimde tartışıldığından ve birçoğunun Britanya'da yayımlandıktan hemen sonra Almancaya çevrildiğinden söz etmektedir. Mendelssohn, Hamann (1730-1788) ve Jacobi (1743-1819) gibi tanınmış Alman felsefeciler İskoçların felsefesinde önemli tartışma konuları bulmuşlar ve bunları eserlerinde belirtmişlerdir. Kuehn, eserinde, İskoç Sağduyu Okulu mensuplarına çok sert eleştirilerde bulunan ve Hume'dan esinlenen Kant'ın bile, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde Hume'a yönelttiği eleştirilerde bu filozoflardan yararlandığını iddia etmektedir.¹⁹⁹

¹⁹⁶ Paul Wood, *Science and The Aberdeen Enlightenment*, Philosophy and Science in the Scottish Enlightenment, ed. Peter Jones, Edinburgh, 1983, s. 30.

¹⁹⁷ Wood, *a.g.e.*, s. 30.

¹⁹⁸ Lehrer, *a.g.e.*, s. 5.

¹⁹⁹ Bkz. Manfred Kuehn, *Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800: A Contribution to the History of Critical Philosophy*, Montreal 2003, s. i.

F. Fransız Aydınlanması

1. “Ansiklopedi” Çevresi

Yunanca ἐγκύκλιος παιδεία, “dairesel eğitim” ya da “genel eğitim” anlamında kullanılan Ansiklopedi, bugünkü anlamda ilk ciddi örneğini, 1704 yılında İngilizlerin yayınladığı ansiklopedi ile vermiştir. İngiliz yazar ve ansiklopedist **Ephraim Chambers** (1680-1740)’in 1728 yılında yayınlanan *Cyclopaedia, or a Universal Dictionary of Arts and Sciences* adlı çalışmasından ilham alan ve ilk baskısı 1768 yılında Edinburgh/İskoçya’da yayınlanan, *The Encyclopædia Britannica; or A Dictionary of Arts and Sciences* (Britannica Ansiklopedisi veya Sanat ve Bilimler sözlüğü) ilk ansiklopedidir. İkinci önemli örnek de, ilk cildi 1751 yılında Fransa’da yayınlanan ve 1780 yılında otuz beş cilt olarak tamamlanan *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des metiers* (Akla göre düzenlenmiş bilimler, sanatlar ve zanaatlar ansiklopedisi ya da sözlüğü) adlı ansiklopedidir. Bu ansiklopediler, bugün bile değerini üst düzeyde koruyan dünyaca ünlü ansiklopedilerdir. Bilgi ve kültürün geniş halk kitlelerine yayılmasındaki önemi ve rolü hiçbir zaman yadsınamayacak olan ansiklopedilerin, İngiliz ve Fransız devrimlerine doğrudan katkı yapan kültürel etkinlikler olduğu bilinmektedir. Buradan da anlaşılacağı gibi, önce Fransa’nın sonra da hemen bütün dünyanın ilgisine sunulan ansiklopedi ile özdeşleşen Ansiklopedistler yani “ansiklopedi”nin editörü ve yazarları olan **Denis Diderot** (1713-1784) ve **Jean d’Alembert** (1717-1783)’in aydınlanmaya önemli katkıları olmuştur. **Montesquieu**, **Helvetius** ve **Voltaire**’den **Rousseau**’ya, **Holbach**’tan, **Queznay** ve **Turgot**’a kadar çok sayıda entelektüel yazarın makalelerinin yer aldığı, “düşünce ve ülkülerin büyük yazınsal hazinesi”²⁰⁰ “ansiklopedi” kültürel bir evrimin de adıdır. Ansiklopedi, dönemin kilise ve devlet yönetimini rahatsız edecek bir bilimsel yöntem ve ideolojik dil kul-

²⁰⁰ İfade Copleston’a ait; bkz. Copleston, *Felsefe Tarihi, Aydınlanma*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 45.

lanması nedeniyle zaman zaman kesintiye uğrayarak yayınlanabilmiştir. Ansiklopedinin yöntemi, Francis Bacon ve John Locke'un ampirik, modern natüralist, bilimsel ve pozitif yöntemine uygun bir yöntemi esas almak suretiyle, entelektüel kesimin ve geniş halk kitlelerinin genel bilgi edinmesine yönelik derin araştırmalara dayalı bir içerikle yayınlanıyordu. Editörlerin bütün çabalarına rağmen, yayınlanan makalelerde, bütünüyle bir benzerlikten söz etmek de mümkün değildi, kuşkusuz. Eserde, bir koordinasyon eksikliğiyle birlikte, başka sistem eksiklikleri de göze çarpmaktaydı. Bütün eksikliklerine rağmen ansiklopedinin aydınlanmaya olumlu katkısı çok büyüktü. D'Alembert'in önsözde yer alan açıklamaları, dinsel ve metafiziksel alanlarda şüpheciliği ve bilinemezliği aşıyordu. D'Alembert'in editörlükten el çektilmesinden sonra, Diderot'yla birlikte ansiklopedinin çizgisi bütünüyle materyalizme kaymıştı. Editörlerin görüşlerinin ağır bastığı ansiklopedinin amacı, yalnızca bilgi vermek değil, geniş kesimleri aktif bir biçimde etkilemek ve onlara yol göstermekti. Ansiklopedinin değeri, bir ansiklopedi olmasından değil, "ideolojik yanından geliyordu."²⁰¹ Bu önemli çalışmaya emeği geçenler de dahil olmak üzere, Fransız aydınlanmasına öncülük eden entelektüelleri kısaca tanıtmak uygun olacaktır.

2. Denis Diderot

Okuduğu okul ve etkilendiği İngiliz düşüncesi itibariyle Voltaire ile ortak yönleri sahip olan Diderot, Shaftesbury'nin *Değer ve Erdem Üzerine Bir Soruşturma (Inquiry Concerning Virtue and Merit)* adlı eseri de dahil olmak üzere, bazı İngilizce eserleri Fransızcaya çevirdi. Büyük maddi sıkıntılardan hiçbir zaman kurtulamayan Diderot, bir süre Rus imparatoriçesi Katerina'dan destek görmüş, 1773 yılında Petersburg'u ziyaret etmiştir.

Diderot'nun istikrarlı bir felsefe sistemi olmadığı, sürekli değişen bir düşünce yapısına sahip olduğu kaynaklarda belirtilir. Onun ne dini konularda ne de doğa anlayışında sabit bir düşünce üzerinde durmadığı kesindir. Yerine göre deist yerine

²⁰¹ Copleston, *a.g.e.*, s. 46.

göre ateist ya da panteist olduğunu destekleyecek görüşleri vardır. Musevilik ve Hristiyanlık başta olmak üzere, benzer tarihsel dinlerin yok olup, yerlerini doğal dine bırakacaklarını ileri süren Diderot'nun, deizmle de şiddetle mücadele ettiği söylenmektedir. Dinlerin tamamının hurafelerden ibaret olduğunu, deizmin çok başlı bir yılanın biri hariç bütün başlarını ezmesine rağmen sağ kalan başın yeniden diğerlerini dirilttiklerini söyleyen Diderot'ya göre, tek çıkar yol, bütün boş inançları silip süpürmektir. Bu hızlı değişiminin sonunda, Diderot'nun bir tür natüralist panteizme ulaştığı da rivayetler arasındadır.²⁰² Diderot'nun ödünsüz bir materyalist olmadığı yolunda bir yorum aşırı olmaz. Çünkü, Locke ve sonra da Condillac'ın sensüalist ampirist sistemleri ile yola çıkmış olsa da, bütünüyle natüralist materyalist bir çizgiyi sonuna kadar götürmediği yolundaki değerlendirmeler daha uygun gibi gözükmektedir.

3. Jean Le Rond d'Alembert

Evlilik dışı bir çocuk olarak dünyaya gelen d'Alembert, ailesinin terk etmesi sonucu, S. Jean le Rond kilisesinin yanında bulunmuş ve bu adı oradan almış, soyadını da, daha sonra kendisi eklemiştir. Avukat olma hakkı elde etmesine rağmen o, tıp ve matematik disiplini ile ilgilenmiştir. Matematikçiliği ile ün kazanan, kraliyet ve bilim akademilerinden ödüller alan d'Alembert, metafizik akıl yürütme ve çıkarımların gereksizliğini öne sürmüştür. Ona göre metafiziksel akıl yürütmelerin bizi vardıracağı nokta şüphecilik ya da agnostisizmdir. Hiçbir şeyin gerçek nedenini bilemeyiz; bu yolda ilerlersek dış dünyanın varlığını bile redde gideriz. Cisimlerin, gözlediğimiz niteliklerinden yola çıkarak ilkeler oluşturmaları bu görgül ilke ve çıkarımların sonucunda bilgiye ulaşamayız diyen d'Alembert, o dönemde yaygınlaşmakta olan Pozitivizmin habercilerinden biriydi. David Hume'la dostluğu da bilinen d'Alembert'in, yukarıda ana hatlarıyla belirtildiği gibi, onunla benzer düşüncelere sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Ahlak felsefesinde, dinden bağımsız bir sistemi savunan

²⁰² Bkz. Copleston, *a.g.e.*, s. 47; Gökberk, *a.g.e.*, 432.

d'Alembert, ahlakı, toplumsal bir varlık olan insanın, başka insanlarla ilişkilerini düzenleyen bir sistem olarak tanır. **Toplumun yararı** ilkesini ön planda tutan filozof, kişisel çıkarımızla toplumun yararını birleştirmenin en uygun yol olacağını savunmuştur. "Ahlak filozofunun görevi, insanın toplumdaki yerini açığa sermek ve güçlerini ortak gönenç ve mutluluk için kullanma ödevini göstermektir."²⁰³

Copleston'un yorumuna göre, d'Alembert'i mutlak bir pozitivist olarak görmek doğru değildir. Çünkü o, ahlaki bir ilerlemenin olacağına inanıyor, bir değerler sistemi oluşturulabileceği kanısını hep taşıyordu. Newton ve başka bilim adamlarının etkisiyle, matematiksel ve görgül yöntemler konusunda olgucu bir tavır üzerinde ısrarla duruyordu. "Düşüncesi, olgusallığın en son tinsel ya da özdeksel doğasına ilişkin çekişmenin çerçevesinde olmaktan çok, çağdaş bilimsel gelişim tarafından çizilen alan içerisinde deviniyordu."²⁰⁴ Bu tavır da mutlak bir materyalizm anlamına gelmez.²⁰⁵

4. Fransız Materyalistleri

Fransız materyalizmi denilince ilk akla gelenlerden birisi, Pierre **Gassendi** (1592-1655)'dir. Gassendi, Epiküros'un atomculuğunun yeniden canlanacağı modern çağın da önemli filozoflarından sayılır. Aristoteles ve başka canlı organizmacı doğa anlayışı savunucularının etkisini yok etme yolunda bir büyük adımı da Gassendi atmıştır. Bu dönemden sonra Descartes'in bile büyük ölçüde sığınacağı "mekanist" anlayış, teleolojik evren açıklamalarının önüne geçmiştir.

Rönesans döneminin bir aydını olan Gassendi'den sonra, Fransa'da materyalizm denilince öne çıkan bir başka isim de Jullien Offray de **La Mettrie** (1709-1751)'dir. Bir doktor olan La Mettrie, fizyolojik etmenler ile ruhsal fonksiyonlar arasındaki ilişkileri araştırmaya yönelmiş, 1745 yılında *Ruhun Doğal Tarihi* (Historie naturelle de l'âme) adlı eserini yayınladıktan kısa bir süre sonra Fransa'dan sürülmüştür. Fransa'dan Hol-

²⁰³ Copleston, *a.g.e.*, s.52.

²⁰⁴ *A.g.e.*, s. 52.

²⁰⁵ *A.g.e.*, s. 52

landa'ya giden La Mettrie, 1748 yılında, *Makine İnsan* (L'homme machine)'ı yayınlayınca da Hollanda'dan sürülmüştür. Ülkelerinde güçlüklerle karşılaşan filozofları etmek ve korumakla ünlü, Prusya kralı Büyük Friedrich'ten sığınma isteğinde bulunan La Mettrie'nin bu isteği kabul edilmiştir.

Özet olarak, La Mettrie, ruhi ve iradi hareketlerini sağlayan malzemenin duyumlardan elde edildiğini, bunların eğitimle geliştirildiğini savunur. Duyuların olmadığı yerde, bir düşünceden söz edilemez. Bedenin devre dışı bırakılacağı bir düşünce ve ruh düzeninden söz edilemez. Descartes'ın ruh-beden düalizminin dayanaktan yoksun olduğunu ileri süren La Mettrie, kendisinin unutulmamasını sağlayan "makine insan" kuramını ortaya atmıştır. Evrende de canlılarda da mekanik bir düzenin var olduğu Descartes tarafından ortaya atılmıştı. Descartes'ın hayvanlara kadar götürdüğü bu "mekanik" düzeni, La Mettrie, insanı da içerisine alacak şekilde ilerletir. Ona göre, çocuğun doğmasından itibaren edindiği bütün bilgiler duyum yoluyla elde edilir. Hayvanlar ve insanlar arasında sadece bir derece farkı vardır; yoksa sistem aynıdır. Tek başına ruhun bilinmesi mümkün olmadığı gibi, düşünen insan ile yer kaplayan insan ayrı şeyler değildir. Üstelik, La Mettrie'ye göre, madde salt yer kaplayan bir şey değil, kendiliğinden hareket eden ve duyulmayan bir özelliğe de sahiptir. La Mettrie, bu görüşüyle Descartes'tan tamamen ayrılır. Maddeyi de, ruhta olduğu gibi, meydana geliş sürecine kadar tam olarak tanıyamayız ama onun "kendinde gizli" hareketinden izleyerek, hakkında bilgi sahibi olabiliriz. Salt makine benzetmesi ile insan tanınmaz, bu nedenle insanla bitki arasında da bir benzerlik yardımcı olacaktır. La Mettrie'nin "bitki insan" (l'homme plant) benzetmesiyle kuramını destekler.

Tanrı konusunda agnostisizmi ile tanınan La Mettrie, felsefe tarihinde ender rastlanan ateistlerden biri olarak da anılır. O, Bayle'ın, ateistlerden oluşan bir toplumun olanaklı olduğu düşüncesini, olanaklı olması yetmez, böyle bir toplum istenebilir de, diyerek daha da ileri gitmiştir. Ahlakı bütünüyle hazza bağlayan La Mettrie'ye göre, ahlakın oluşmasının temelinde duyu hazları çok önemi bir yer tutar.

On sekizinci yüzyıl Fransız materyalistleri içerisinde La Mettrie ile birlikte anılan bir diğer filozof da, Alman asıllı Baron

Paul von d'**Holbach** (1723-1789)'tır. d'Holbach'ın belirgin özelliği, dönemin filozoflarını düzenli toplantı ve yemeklerle evinde ağırlamasıdır. Bir ara Hume'un da katıldığı bu meşhur toplantılardan birinde, "dogmatik bir ateist" olan d'Holbach'a, Hume'un, ateizmin olanaklı olmadığını söyleyerek karşı çıktığı, bu tavrıyla onu düş kırıklığına uğrattığı söylenir.²⁰⁶ Uzun bir süre ev toplantılarına katılan, fakat, filozofları da pek sevmediği söylenen Horace Walpole'un, mektuplarında d'Holbach'ın yemeklerine gitmeyi bıraktığını "Saçmaya karşı saçma, Jesuitleri²⁰⁷ filozoflardan daha çok severim." diye tepki gösterdiği belirtilir.²⁰⁸

Materyalizmin sıkı savunulmasında La Mettrie'yi de geride bırakan d'Holbach'ın, *Doğa Düzeni* adlı eseri materyalizmin başyapıtı olarak bilinir. O da, Descartes'ın, maddenin kendiliğinden hareket etmeyeceği düşüncesine (süredurum) karşı çıkarak, başlar. Madde kendiliğinden bir harekete sahiptir. Bu hareket atomlardan, başka bir deyişle, maddenin özünden, doğasından meydana gelen bir özelliktir. Maddenin her türünde bir "itme-çekme" özelliği bulunur. Bu nitelik, insanda sevgi ve nefret şeklinde ortaya çıkar. Bu ise, insanın, ahlak anlayışında öz-sevgi ve öz-çıkarcı tarafından güdülendiğini gösterir. Buradan yola çıkarak, d'Holbach'ın mutlak bir egoizmi benimsediği söylenemez. Bu temellendirme ile birlikte, sistemi ilerleterek, toplumcu duyguların da varlığını kabul eder, hatta kimi zaman insanın toplumcu yönünün ağır bastığını belirtir. Sonuçta, toplumsal bir varlık olan insanın, bireysel refahı ile içinde yaşadığı toplumun refahı birbirine bağlıdır.

Doğada içkin bir düzen olduğunu kabul etmekle birlikte, bu düzenin tanrısal bir düzen olamayacağını öne süren d'Holbach, din konusunda bilinemezliği yanında, dinin insanların mutsuzluk kaynağı olduğu iddialarını da ısrarla savundu. Bir korku sonucunda oluşan tanrı da, varlığını kurduğu korku sistemi ile sürdürmektedir. İnsanların zayıflıkları, güçsüzlükleri ve korkuları kullanılarak bu uydurma şeylerle mutsuzlukları arttırılmaktadır. Baskıcı ve hurafeci tiranlığın bir aracı olarak kullanı-

²⁰⁶ Bkz. Ali Taşkın, *Hume Araştırmaları*, Birey yayınları, İstanbul, 2007, s. 199.

²⁰⁷ **Loyola** tarafından kurulan bir Hristiyan cemaati.

²⁰⁸ Copleston, *a.g.e.*, s. 54.

lan din otoritesi yıkılırsa, akla dayalı siyasal sistemlerin kurulacağı, bu düzenin de bireyin ve toplumun yararına sonuçlar doğuracağı açıktır. Kendi çevresindeki entelektüeller tarafından bile aşırı bulunan d'Holbach'ın bu görüşleri, özellikle de ateizmi, başta Voltaire olmak üzere çağdaşları tarafından eleştirildi.

İlk ikisi kadar ünlü olmasa da, Fransız materyalizmi denilince üçüncü bir isimden Georges **Cabanis** (1757-1808)'ten de söz edilir. Kendisi bir doktor olan Cabanis, karaciğerin safrayı salgıladığı gibi, beynin de düşünceyi salgıladığını öne sürdü. Aşırı bir materyalizmi savunan düşünür, ruhsal yaşamın fizyolojik temelleri üzerinde yoğunlaştı. En son nedenlerin bilinmeyeceğini, bu nedenle bu konulara dalan ahlaki ve teolojik öne sürümlerden, hipotezlerden kurtulmak gerektiğini savunarak, bilimsel temeller üzerinde çalışmalara yönelmek gerektiğinin altını çizmiştir.

5. Fizyokratlar

Fransız aydınlanmasında önemli katkıları olanlar, yalnızca Voltaire, Rousseau gibi bireyselliği ile ön plana çıkan filozoflar, yukarıda anlatılan materyalistler ve ansiklopedistler değil, sekizinci yüzyılın önemli entelektüel grubunu oluşturan ve Fizyokratlar olarak bilinen bir grup da çok önemli yer işgal eder. Bu grubun öne çıkan iki önemli ismi ise François **Quesnay** (1694-1774) ve Anne Robert Jacques **Turgot**'dur (1727-1781).

Tıp eğitimi gören **Quesnay**, kendi mesleği yerine, ekonomi ile ilgilendi ve ansiklopedi için ekonomik konularda maddeler yazdı. Quesnay'ın görüşlerinde, tarım ağırlıklı bir yer tutar. Üretimin arttırılması için gereçlerin geliştirilmesi gerektiğini belirten Quesnay, köylünün, ülkenin zenginliğinin ölçütü olacağını ileri sürer. Fakir köylü, fakir krallık, fakir krallık da fakir bir kraldan başkasını ortaya çıkaramaz.

Turgot ise, başta rahip olmak için eğitim almışsa da, bu mesleğe atanmadan önce parlamentoda görevler almış, sonra da fizyokratlar grubuna dahil olmuştur. Voltaire'in yakın dostu olan Turgot, bakanlık yapmış, krala en yakın başka görevlerde de bulunmuştur. Quesnay'ın tarım ve ticaret ekonomisinden de yararlanan Turgot, verginin yaygınlaştırılması ile bir kesimin,

tarım arazilerinin dağıtılması ile başka bir kesimin, yoksullara yardım ve eğitim sistemi ile ilgili getirdiği yenilikler ile de kralın hoşnutsuzluğuna neden olmuş, 1776 yılında görevlerinden ayrılmak zorunda kalmıştır.

6. Jean Jacques Rousseau (1712-1779)

a. Aydınlanmaya Tepkil

Dünya kültür tarihinin çok yönlü ve çok etkili düşünürlerinden biri olan Jean Jacques **Rousseau**, ilginç psikolojik yapısı ve usta kalemile haklı üne sahip bir yazar, düşünce adamı ve filozoftur. Oldukça hareketli bir yaşam süren Rousseau'nun, yaşam öyküsünün dramatik bir başlangıcı olduğunu kendi ifadelerinden anlamak mümkündür. Rousseau, "Bay Isaac Rousseau ve Bayan Suzanne Bernard'ın çocuğu olarak", 1712 yılında Cenevre'de dünyaya geldi.²⁰⁹ Rousseau, İstanbul'da saray sanatçısı olan babasının, ülkesine dönmesinin "hazin meyvesi" olarak, doğduğunu söyler. Doğumunun, sakat ve hasta, "annesinin hayatına mal olarak" gerçekleşmiş olduğunu anlatırken, "doğumum felaketlerimin ilki oldu" diye serzenişte bulunur.²¹⁰ Küçük yaşta annesini kaybeden Rousseau'nun, babası da, kendisi on yaşındayken İsviçre'den kaçınca, akrabalarının yanında büyümek zorunda kalır.²¹¹ Fransa'yı ve bağlı bölgeleri gezen Rousseau bir süre Paris'te yaşadı. Bu dönemde Voltaire ve başka aydınlarla görüştü. 1750 yılında "**Bilim ve Sanattaki İlerleme Ahlaki Gelişime Katkı Sağlamış mıdır?**" sorusuna verdiği yanıtı içeren "denemeye", **Dijon Akademisi** tarafından ödüle layık bulundu. Protestan bir ailede doğan, sonra, siyasal nedenlerle Katolik olan Rousseau'nun, çok karmaşık ve zikzaklı bir yaşam sürdüğü, hem otobiyografisi niteliğindeki *İtirafklar*'dan hem de yaşam öyküsünü anlatan başka kaynaklardan öğrenil-

²⁰⁹ Jean Jacques Rousseau, *İtirafklar*, çev. Kenan Somer, Doruk Yayınları, İstanbul, 2002, s. 12.

²¹⁰ Rousseau, *İtirafklar*, s. 13.

²¹¹ Çok küçük yaşta annesini kaybeden Rousseau, babasının da eşinin kaybindan çok büyük üzüntü duyduğunu, asla onu unutamadığını, kendisini severken hüznle hep onu aradığını anlatır. Rousseau, "Beni her okşayıp, hadi anneni konuşalım, dediğinde, ona: Eyvah! Demek gene ağlayacağız babacığım." dediğini anlatır. Bkz. *İtirafklar*, s. 15.

mehtedir. David Hume'la arkadaş olan Rousseau, 1766 yılında onunla birlikte Londra'ya gider. Londra'da yaklaşık bir yıl kaldıktan sonra, Hume'la da arası açılmış olarak, 1767 yılının Ocak ayında yeniden Paris'e döner.²¹² Londra'dan Paris'e döndükten sonra sakın bir yaşam süren Rousseau, 1778 yılında Paris'te ölmüştür.

Bazı Eserleri: *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Konuşma* (Discours sur les sciences et les arts); *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma* (Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes); bu eserlerin konusunu Dijon Akademisi'nin bir yarışma için sorduğu "*Bilimler ve Sanatların Yeniden Doğması Ahlakın Düzelmesine Yararlı mıdır?*" sorusuna verilen yanıtlar oluşturmıştır. Diğer önemli eserleri: *Toplum Sözleşmesi* (Du contrat social), 1762; *Julie ya da Yeni Héloïse* (Julie ou la nouvelle Héloïse), 1764; ve *Emile ya da Eğitim Üzerine* (Emile ou sur l'éducation), 1762.

Yaşam öyküsünden alınan kısa kesitlerden ve eserlerinden anlaşılacağı gibi, hem yaşadıkları hem de yazdıklarıyla romantizmin, her tür duygululuğun eşsiz örneklerinden biri olan Rousseau'yu, biraz daha yakından tanımak amacıyla *İtiraf*lar'a yazdığı şu girişten yararlanmak uygun olacaktır: "Benzeri hiç görülmemiş ve hiç görülmeyecek olan bir işe girişiyorum, benzerlerime, doğanın tüm doğruluğu içinde bir insanı göstermek istiyorum ve bu insan ben olacağım. Sadece ben. Kalbimi duyuyor ve insanları tanıyorum. Gördüklerimden hiçbirisi gibi yaratılmamışım; yaşayanlardan hiçbirisi gibi yaratılmış olmadığımı

²¹² Rousseau ile Hume arasındaki arkadaşlığın bozulmasında, genelde Rousseau'nun "karakteri" gerekçe gösterilerek yorumlar yapılmaktadır. Rousseau, *İtiraf*lar'da Hume arasındaki yakınlaşmayı ve onun İngiltere'ye Hume'un yanına gitmesini Madame de Verdelin ve Madame de Bouffler adlı İsviçreli iki kadının sağladığından söz etmektedir. Rousseau, bu gezinin ayrıntılarını, *İtiraf*lar'ın üçüncü bölümünde yazacağını söylemiştir ama bu eseri yazamamıştır. Ancak, Rousseau'nun *İtiraf*ların *On İkinci Kitabı*'nda yazdıklarına bakılırsa, onun İngiltere'ye gönderilmesi bir "tuzak", yani İsviçre'den uzaklaştırılması için çevrilen bir dolaptı; Hume da bu entrikanın bir üyesidir! Rousseau; adı geçen eserin 615. Sayfasında, Verdelin ve Bouffler'in, kendinin Hume'un yanına gitmesi gerektiği yolundaki ikna çabalarını, s. 655'te de Berlin'e gitmeye hazırlanırken nasıl İngiltere'ye yönlendirildiğine ilişkin entrikaları anlatmaktadır. Bkz. *İtiraf*lar, s. 615, 655.

inanmak cüretini gösteriyorum. Öteki insanlardan daha iyi değilsem bile, hiç olmazsa başkayım. Doğa beni içine döktüğü kalıbı kırmakla iyi mi etti kötü mü, bu ancak ben okunduktan sonra yargılanabilecek bir şeydir. Kıyamet borusu ne zaman çalarsa çalsın, ben, elimde bu kitapla, yüce yargıcın huzuruna çıkacak ve yüksek sesle şöyle diyeceğim: İşte, ben böyle düşündüm, böyle yaptım, böyle oldum. İyiye de kötüye de aynı içtenlikle söyledim. Hiçbir kötülüğü saklamadım, hiçbir iyiliği eklemedim; eğer bazı önemsiz süsler kullandığım olduysa, bu ancak bellek kusurumdan ileri gelen bir boşluğu doldurmak için olmuştur; doğru olabileceğini bildiğim şeyi doğru saydım, yanlış olduğunu bildiğim şeyi asla. Kendimi nasılsam öyle gösterdim; kötü ve aşağılık olduğum zaman kötü ve aşağılık; iyi, gönlü zengin, yüce olduğum zaman iyi, gönlü zengin, yüce; içimi, ancak senin görmüş olduğun gibi, açıkça ortaya koydum. Ey sonsuz varlık, benzerlerimin sayılmaz kalabalığını çevremde topla; itiraflarımı dinlesinler, kötülüklerim karşısında inlesinler, acılarım karşısında yüzleri kızarsın. Onlardan her biri sırası gelince tahtının dibinde kendi kalbini aynı içtenlikle açsın ve sonra, sadece biri, eğer buna cüret edebilirse, sana şöyle desin: 'Ben bu adamdan daha iyiydim.'²¹³ "

b. "İlerlemenin Geriliği"

Aydınlanmanın önemli isimlerinden biri sayılan Rousseau, paradoksal bir biçimde, aydınlanmanın parolalarından biri olan rasyonalizme ve ilerleme olgusuna ironik karşı çıkışlarıyla da ünlenmiş bir filozoftur. O, insanın, toplum yaşamında yapay davranışlar sergilediğinden yakını. İnsanoğlunun doğal durumdayken daha iyi durumda olmadığı belki kabul edilebilir ama içtenlik açısından bugünkü insandan daha iyi, daha şeffaf davranışlara sahip olduğu yadsınamaz, der. Doğallıktan uzaklaşıp ikiye bölünmüşlüğü doğru yol alan insanın, sahte gülücüklerin karakter halini aldığı, gurur ve kibrin alçakgönüllülük kisvesi altında ortaya çıktığı, ulusları sevmenin vatanseverliği unutturduğu bir döneme gelindiği bir durumdan yakını Rousseau.

Rousseau, Aydınlanmanın parolası durumundaki sanatların ve bilimlerin gelişmelerinin insanların mutsuzluğunu arttırmaktan başka bir işe yaramadığını şu sözlerle anlatır: "Anlıkla-

²¹³ Rousseau, *İtiraflar*, s. 11.

rımız, sanatların ve bilimlerin gelişmesi ile orantılı olarak bozulmuştur.” Felsefenin ve bilimin yaygınlaştığı, eski Mısır, Mezopotamya, Grek gibi toplumların çöküşü hızlanmış, aynı şey Avrupa’daki başka ulusların da başına gelmiştir. *Sanatlar ve Bilimler Üzerine Söylem*’in başında açıkça şunları yazar: “Gökbilim boş inançtan, dil uzluğu ise tutku, nefret, yanlışlık ve dalkavukluktan doğmuştur, geometri varsıllık hırsından, fizik boş bir meraktan, ve giderek ahlak felsefesi de insan gururundan doğmuştur. Böylece, sanatlar ve bilimler doğuşlarını kusurlarımıza borçludurlar. Kötülükten doğarlar ve kötü sonuçlara götürürler. Lüks üretir ve zayıflık yaratırlar.”²¹⁴

c. Eşitsizliğin Kökeni

Rousseau, *İnsanın Eşitsizliğinin Kökeni ve Temeli Üzerine Söylem* adlı eserinde, “doğal durum” ve eşitsizlik üzerinde durur. İnsan doğasını ve tarihini kökensel olarak bilmede kesin ve görgül bir yöntemin olanaksızlığına işaret eden Rousseau, fizikçilerin yönteminin beşeri disiplinlerde geçerli olmadığını belirterek, bu konudaki bilgilerimizin varsayımsal bir temeli olduğunu kabul etmeliyiz, der. Meşe ile kendini doyuran insan, susuzluğunu derede giderir, karnını doyurduğu ağacın altını kendine yatak yapar ve geceyi orada geçirir. Doğal durumdayken, bugünküne göre daha güçlü ve gürbüz olan insan, kendisinden güçlü olan vahşi hayvanlara karşı zekâsını kullanarak, onların tehlikelerinden korunurdu. Ne günümüzdeki kadar hastalık nedenlerine sahip olur, ne de doktora bu kadar gereksinim duyardı. Hayvan ile ilkel insan arasındaki türsel ayrımın ancak “özgürlük” olduğunu öne süren Rousseau, insanın, bu isteme ve yapma özgürlüğü sayesinde tinsel bir özelliğe sahip olduğunu kabul eder ve onun maddi bir varlık olduğunu öne süren materyalizme karşı çıkar.²¹⁵

Rousseau, doğal durumda, insanın kötü olduğu yolunda görüşü nedeniyle, Hobbes’a karşı çıkar. O dönemde insan ruhunun etkinliği, her hangi bir şeye istek duymak, korkmak gibi basit edimler çerçevesinde işleve sahipken, zamanla ortaya çıkan ihtiyaçlar karşısında ruhta da bir ilerleme ve işlevsellik artmıştır. Bu durumda iken yabancı olan insanın istekleri fizik-

²¹⁴ Copleston, *Aydınlanma*, s. 71.

²¹⁵ *A.g.e.*, s. 74.

sel isteklerin ötesine gitmezdi. Acı ve açlıktan korkan insanın haz aldığı şeyler besin, bir eş ve uykudur. Menfaatini düşünen bir varlık olması, insanın kötü olmasını gerektirmez. O halde, Rousseau'ya göre insan doğası itibariyle iyidir. Bunu doğal bir güdü olarak gören filozof, ahlaki bir özellik olarak kabul etmez. Rousseau, Christophe Beaumont'a gönderdiği bir mektupta, insanın doğal olarak iyi olduğu ve doğasında ilk günah ya da sapıklığın olmadığını yazmıştır.²¹⁶ İlkel insan konuşma bilmez, doğaya uyum sürecinde bir "çığlık"la başlayan dilin oluşumu tikel şeylere tikel anlam vermek suretiyle bir uzlaşma sonucunda doğdu. Dil toplum ilişkisini ve gelişmesini çok ayrıntılı incelemeyen Rousseau, dil ile zihinsel yetilerin gelişmesi arasında paralellik olduğu kanısındadır.

d. Bozulmalar Mülkiyetle Başlamıştır!

Başlangıçta bireysel ve doğal olan insanlar, birbirleriyle diyalog ve ilişkili halde yaşamaya başlayınca özel mülkiyet anlayışı da gelişmeye başladı. "Bir parça toprağı kapattıktan sonra *bu benimdir* diye düşünmeye başlayan ve kolayca ona inanacak başkalarını bulan ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusuydu." Ormanların tarlalara dönüşmesiyle çiftçilik başladı; bunun doğal sonucu olarak işçi ve kölelik ortaya çıktı, eşitlik yerini sınıf farklılığına bıraktı. Bütün bunlardan sonra da adalet ve adaletsizlik arasındaki ahlaki farklılıklar doğdu. Toplumdaki bu değişme ve gelişmeler, insanın mutsuzluğunun artmasına neden oldu. Zenginlerin sömürü düzenleri, yoksulların hırsızlığa alışmaları, her iki kesimin tutkularının dizginlenemez yükselişleri, adaletin kısık sesini iyice bastırdı; açgözlülük hırs ve soysuzluk etrafı doldurdu. Hobbes'un betimi ile örtüşen bu üsluba rağmen Rousseau'nun insanın "doğası itibariyle kötü" olduğunu, yani "insan insanın kurdudur" (*Homo homini lupus*) sözünü geçerli kabul etmemesi ilginçtir. Bu hırs ve kötülükler insanların birbirlerine karşı güvensizliklerini doğurunca ister istemez, anlaşma ve sözleşme yoluyla adalet mekanizması ve hükümetler ortaya çıktı. Rousseau'ya göre, bu kurumlar zenginlerin ve yönetici elit tabakanın sömürü düzenini arttırmaktan, yoksulların "doğal özgürlüğünü" ortadan kaldırmaktan başka bir işe yaramadı; böylece mutlu azınlık, mutsuz çoğunluk ortaya çıktı.

²¹⁶ *A.g.e.*, s. 75.

Kısaca belirtmek gerekirse, doğal durumda özgür ve kendince yaşayan insan, fiziksel, zihinsel ve toplumsal değişimlerle paralel gelişen sözleşme, adalet, hükümet ve sonrasında oluşturulan, yapay siyasal yapı ile hem özgürlüğünü hem de görelî mutluluğunu kaybetmiştir. Barışın yerini savaş, ilkel insanın “doğal iyiliğinin” yerini, medeni insanın “kötülükleri” almıştır. Eskiye öven ve yeniye karşı bu hoşnutsuzluğu dile getiren Rousseau’nun, yeniden eskiye dönülmesi gerekip gerekmediği sorusuna, buna gerek olmadığı yolunda verdiği yanıtın daha ağır bastığı vurgulanmalıdır. Eskiye dönmek yerine, eğitime uygun olan insanoğlunu eğitmek ve bu toplumu yaşanılır kılmaya yolunda mücadele etmek gerekir.

e. “Genel İrade”

Rousseau’nun felsefesinde yer alan önemli kavramlardan bir tanesi de “genel irade” kavramıdır. Çok değişik yorumlara neden olan bu kavram, Rousseau’nun siyaset anlayışında önemli bir yer tutar. Aile ve devlet arasında bir ilişkiden söz eden Rousseau, devletin “genel irade” sahibi olduğunu, bütün yasa ve düzenlemelerin kaynağının bu olduğunu, ancak bu kurumun, toplumun genel iyiliğini sağlama yolunda etkin olabileceğini savunur. İster dini, isterse başka politik topluluklar olsun, bunların tikel istekleri ile “genel irade” arasında uyum olması gerekir. Bütün toplumu ilgilendiren ve devleti temsil eden “genel irade” her şeyin üstündedir. Rousseau’da, halkın sesi bir anlamda “hakkın sesidir”; genel iradenin halk tarafından oluşturulan bir kurum olduğu hesaba katıldığında, bu ifade daha da değişik bir anlam kazanır.²¹⁷

f. Toplum Sözleşmesi

Rousseau ile özdeşleşen eseri *Toplum Sözleşmesi*, onun ilkel ve uygar insan, toplum, siyaset ve hukuk felsefesi konularının yoğun olarak yer aldığı bir eserdir. Daha büyük bir siyaset felsefesi eseri yazmaya girişen Rousseau, o eseri bitiremeyeceğini anlayınca, içinden en önemli bulduğu kısımları alarak bu başlıkla yayınlamayı düşünmüştür. Bu eserde de, insanın “doğal durumunda” ortaya çıkışından, bugüne gelinceye kadar geçirdiği evreleri anlatarak başlar. İnsan hür doğar, fakat daha sonra

²¹⁷ Copleston, *a.g.e.*, s. 79

zincirlere vurulur. Rousseau, toplum olmanın bir hak olduğunu, bunun herkesin yararına olacak bir sözleşmeden doğduğunu belirterek, aileyi toplumun ilk örneği olarak görür. Çocukların babaya bağlılıklarını bir ihtiyaçtan, babanın çocuklara bakmasını da bir ödevden türeten Rousseau, gereklilik ortadan kalktıktan sonra bağımlılığın da sona ereceğini, herkesin kendi yoluna yürüyeceğini belirtir. İnsanın köleleştirilmesini ve yöneticiler tarafından kullanılmasını meşru gören Grotius ve Hobbes'u eleştiren Rousseau, Aristoteles'in *Politika* adlı eserinde köleliği doğal ve meşru görmesine de tarizlerde bulunur.²¹⁸ İnsanların bir araya gelmelerinin kaçınılmazlığını savunan Rousseau, Locke ve Montesquieu'nün "güçler ayrılığı" görüşlerine şiddetle karşı çıkar; çünkü egemenlik bölünme kabul etmeyen bir şeydir.²¹⁹ Grotius ve Hobbes'u, tek egemen tanıdıkları için eleştiren Rousseau'ya göre, halkın ortaklaşa kurduğu hâkimiye-
tin bir sembolü olan "genel irade" mutlak gücü elinde bulunduran otorite olarak tanınmalıdır. Burada egemen halk olmaktadır. Rousseau'ya göre "genel irade" her zaman doğru ve haklı tarafı temsil eder. Özel iradelerin bir toplamı olan genel irade yanılmaz. Ama genel irade ne kadar tartışılmaz ve mutlak bir güce sahip olsa da, genel anlaşmaların sınırlarını aşamaz, zorlayamaz.²²⁰

Devlet şekillerini ele aldığı bölümde, demokrasinin olanaksızlığını savunan Rousseau, "Gerçek demokrasi hiçbir zaman var olmamıştır ve olmayacaktır." derken, çokluğun azlığı idare etmesinin doğal düzene aykırı olduğunu savunur. Ona göre, demokrasi idaresi iç savaflara ve karışıklıklara en elverişli yönetim biçimidir. Rousseau, "Tanrılardan oluşan bir millet olsaydı kendisini demokrasi ile idare ederdi; bu kadar mükemmel bir idare insanların harcı değildir." der.²²¹

g. Eğitim Felsefesi

Rousseau'nun, *Emile ya da Eğitim Üzerine* adlı eseri, eğitim felsefesi tarihinin klasikleri arasında yer alan bir eserdir. Yaza-

²¹⁸ Jean Jacques Rousseau, *Toplum Anlaşması*, çev. Vedat Günyol, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 5.

²¹⁹ *A.g.e.*, s. 33.

²²⁰ *A.g.e.*, s. 42.

²²¹ *A.g.e.*, s. 94.

rın olgunluk döneminde yayınlanan ve muhafazakar çevrelerce büyük tepkiyle karşılanan eserde, “doğal” bir eğitimden geçen roman kahramanı Emile, Rousseau’nun “eğitim utopia”sının modelini simgeler. Doğal bir varlık olan insanın, kendi halinde ve asla dışarıdan müdahale edilmeksizin çocukluk çağını geçirmesi gerektiği üzerinde yoğunlaşan Rousseau, döneminin eğitim sisteminde karşılaşılan aksaklıkları ve yapılan yanlışlıkları yererken, doğasına uygun bir insan yetiştirmenin de yollarını açıklar. Dördüncü bölümde ele aldığı ergenlik dönemi ve kişiliğin oluşturulmasında verilecek eğitim sürecinde, kurulu düzen ve geleneksel din anlayışına da farklı bir açıdan bakması nedeniyle büyük tepki çekmiş, eseri yakılmak istenmiştir. Bu bölümde, Emile’in, sağlıklı bir ruh yapısı kazanması yolunda verilen eğitim anlatılır. Daha önce aldığı temel eğitim üzerine felsefe ve tarih kitapları okutulur. Emile’in sosyal ve dini yaşama ilişkin bilgiler ve davranışlarla donanımını geliştirmek, insanın “doğal durumuna” uygun bir Tanrı ve din anlayışının da öğretildiği dönem bu dönemdir.²²²

7. François Marie Arouet de Voltaire (1694-1778)

Asıl adı François Marie Arouet, bir filozof, oyun yazarı, şair ve tarihçi olan ve M. de **Voltaire** olarak ün kazanmış olan bu ünlü yazar, 1694 yılında Paris’te doğdu. Yine Paris’te, Collège Louis-le-Grand’da eğitim gördü. Babası avukat olmasını istediği halde, edebiyat tutkusu onu yazarlığa sürükledi. Sivri dilli bir hiciv yazarı olarak tanınan Voltaire, çeşitli hukuki sorgulamalarla yüz yüze kalması üzerine, 1726 yılında, o dönem, özgürlükçü ve liberal bir ülke olan İngiltere’ye gitti. Londra’da yaklaşık üç yıl kalan Voltaire, bu sırada Locke ve Newton’un yazılarını okudu. İngiltere’deki göreceli özgürlüğü hayranlıkla izleyen Voltaire, hem Fransa hem de diğer Avrupa ülkeleri için bu özgür ortamın model olabileceğini düşünmüştür. Ülkesine dönüşünde, *İngilizler Üzerine Mektuplar* (Lettres sur les Anglais)

²²² Geniş bilgi için bkz. Jean Jacques Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ali Rıza Ülgener, Selahattin Güzey, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1966, s. 241-243.

adlı eserini yayınlattı. Voltaire'in bu eseri, dini ve siyasi açıdan tehlikeli görüldüğü için yasaklandı ve yakıtırıldı. Bu aşamada Voltaire bir sınır kenti olan Cirey'e yerleşti.

Felsefi düşüncesini büyük ölçüde Bayle, Locke ve Newton gibi filozoflardan alan Voltaire ruh ve irade özgürlüğü konularında fideist, epistemoloji ve siyasi görüşlerinde ılımlı ampirist ve Tanrı inancı konusunda deist bir anlayışı benimsemiş, bu görüşleri başarılı ve etkili bir üslupla kendi eserlerinde savunmuştur. Derinlikli klasik bir filozof olarak tanınmasa da, Voltaire'in çok sayıda felsefi eser verdiği bilinmektedir. Felsefe tarihine ve çağının felsefe problemlerine hâkim olan filozofun, etkili ve aksiyoner bir yazar olması nedeniyle, filozofluğu geri planda kalmış olabilir. Prusya Kralı Büyük Friedrich'in daveti üzerine, 1750 yılında Berlin'e giden Voltaire, 1753 yılında oradan da ayrılarak Cenova yakınlarında bir malikâne satın almış ve buraya yerleşmiştir. Uzun süre burada yaşadıktan sonra, Voltaire 1778 yılında ölmüştür.

Eserleri: Yazarın, 1756 yılında *Ahlak Üzerine Deneme* (Essai sur les mœurs) adlı eseri yayınlandı. Genel olarak Hristiyan iyimserliğini, özel olarak da Leibniz'in "mümkün dünyaların en iyisi" olarak gördüğü bu dünyanın, verdiği örneklerle ne kadar "kötü" olduğunu ince bir alayla anlatmaya çalıştığı eseri *Candide* ise 1759 yılında yayınlanmıştır. *Hoşgörü Üzerine Bir İnceleme*, 1763; *Felsefe sözlüğü*, 1764; *Bilgisiz Filozof* 1766 yılında yayınlanmıştır. Copleston, derin bir filozof olmamakla birlikte çok etkili bir entelektüel ve yazar olan Voltaire'in yaklaşık yetmiş cilt tutacak bir eser külliyyatına sahip olduğunu belirtmektedir.²²³

Candide adlı romanında, Leibniz'in iyimserliğini alaya almasına karşın "mutlak bir kötümserliği" de savunmayan Voltaire'in, evrende bir düzen bulunduğuna inandığı söylenebilir. Üstelik, dünyadaki kötülüğü ateizme temel yapanlara, iyilik ya da kötülüğün "görelî" olduğu gerekçesiyle karşı çıkar. Bu iyimserlikle beraber, 1755'te Lizbon'da meydana gelen depremin, Voltaire'in "kötülük sorununa" bakışında bir değişiklik yaptığını, bu üzücü olayla birlikte yeniden karamsar bir psikolojiye yaklaştığını belirtmek uygun olur. Voltaire, bu düşüncesinde de,

²²³ Copleston, *Aydınlanma*, s. 26.

kötülüğü dünyanın bir gerçeği olduğunu kabul etmekle birlikte, Tanrı'nın evrenin yaratıcısı olduğunu, ama "bilinçsiz bir seçimi" olduğunu ima eder. Devamında, eğer Tanrı onu bilinçle yapmış olursa, kötülüğün de sorumlusu olması gerektiği yorumunu yapar.

Voltaire'in ruh konusundaki görüşleri kendine özgü gibi gözükmektedir. O ne Aristoteles'in entelekheiasını, ne Platon'un başkası ile aynı ayırımının birleşmesini, ne de Demokritos ve Epiküros'un düşünen atom dedikleri maddi bir ruh anlayışını kabul eder. *Felsefe Sözlüğü*'nde, hem filozofların hem de Mısırlılar ve Kaldelilerin ruh ile ilgili görüşlerini aktardıktan sonra, "kendi kendini bil" sözü içinde yatan şeyin, aslında ruh dediğimiz şey olduğunu, ancak, bunu da Tanrı'dan başka bir varlığın bilemeyeceğini öne sürer. Can, entelekheia, bilinç ya da başka niteliklerle beden arasında var olduğu söylenen ayrılığın açıklanamayacağını belirten Voltaire, onun maddi bir şey olmadığını söyler. O, ruhun mahiyetini bilemeyiz der. İsteme ve yapma arasındaki uyumsuzlukları örnek veren Voltaire, akıl istediği kadar emir versin, eğer sağlam değilse, "sindir" demekle, mide besinleri sindiremez. Damla hastalığı olan ayağa, yürü! de, yürümez diyor, Voltaire. O halde, felsefecilerin yaptıkları bir safatadan başka bir şey değildir. Ruh bilinmez, ancak ona inanılabilir.²²⁴ Hatta Voltaire, ne Musa'nın, ne İsa'nın, ne de bu problemde şüpheyi seçen Cicero gibi filozofların, ruh konusunda ikna edici açıklamaları vardır, der. Aklın bunu bilemeyeceğini ama varlığını da yadsıyamayacağını belirten filozofun, şöyle de bir uyarısı var: "Ey İnsanoğlu! O Tanrı, sana akıllı, kendini iyi yönet diye vermiş, kendi yarattığı şeylerin özüne giresin diye değil."²²⁵

İnsan özgürlüğü konusunda Voltaire'in görüşü şöyledir: *Metafizik Üzerine İnceleme* adlı eserinde, o, özgürlüğün olgusallığını, bilincin tüm kuramsal karşı çıkışlara direnen, dolaysız tanıklığına başvurarak savunuyordu. Bununla birlikte, *Philosophie de Newton* başlıklı çalışmasında bir ayırım yapar. Belli sıradan sorunlarda, beni şu değil ama bu yolda davranmaya yönelten hiçbir güdüm olmadığı zaman, *ilgisizlik özgürlüğünü*

²²⁴ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Lütfi Ay, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 2001, C. I. s. 15-16

²²⁵ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, s.24.

taşıdığım söylenebilir. Örneğin, eğer sola ya da sağa dönme konusunda bir seçim yapabiliyorsam, ve eğer birini yapmaya doğru hiçbir eğilimim ve ötekine karşı hiçbir isteksizliğim yoksa, seçim kendi öz istencimin sonucudur. Açıktır ki, "ilgisizlik özgürlüğü" burada oldukça sözel bir anlamda alınmaktadır.²²⁶ İradenin güdüler tarafından yönlendirildiğini belirten Voltaire, özgürlüğün "adda" kabul edildiği görüşündedir. Her şeyin bir nedeni olduğu gibi "istenç"in de bir nedeni olduğunu söyler. Locke'un özgür bir istence sahip olmayı "kuruntu" saydığını aktaran Voltaire, "kişinin istediğini yapma gücünden başka hiçbir özgürlüğü" olmadığı kanısını ortaya koyar.

Özgürlük konusunda, Voltaire'den alınan şu metin, onun konuya bakışını özetlemektedir:

A. -İşte! Kulaklarımızın dibinde ateş eden bir top bataryası. Onu işitmek ya da işitmemek elimizde mi?

B. -İşitmemezlik edemem elbette.

A. -İster misiniz bu top sizin, sizinle gezinmekte olan karınızın, kızınızın kellesini alıp götürsün?

B. -Sizinki de ne acayip öneri? Aklım başımda oldukça böyle bir şeyi isteyemem; elimden gelmez.

A. -Peki; şu halde hem bu topu zorunlu olarak işitiyor hem de siz ve aileniz, kazara bir top güllesiyle ölmek istiyorsunuz; ne işitmemek, ne de burada kalmak elinizde olan bir şey değil.

B. -Bu meydanda.

A. -Bunun sonucu olarak, toptan korunmak için otuz adım kadar uzaklaştınız, bu kadarcık bir yolu benimle birlikte yürümek gücüne sahip oldunuz değil mi?

B. -Bu meydanda.

A. -Peki ya inmeli olsaydınız; bu bataryanın ateşinden kendinizi koruyamayacaktınız; şimdi bulunduğunuz yerde olma gücüne sahip olamayacaktınız. Topun sesini zorunlu olarak işitecek, güllesini zorunlu olarak yiyecek, zorunlu olarak da ölecektiniz, değil mi?

B. -Çok doğru.

A. -O halde özgürlüğünüz, isteğinizin salt bir zorunlulukla zorladığı şeyi kişiliğinizin yapmaya alışmasındaki güçten başka

²²⁶ Copleston, *a.g.e.*, s. 28.

bir şey değilse nedir?

B. –Beni şaşırtıyorsunuz; demek özgürlük canımın istediğini yapmak gücünden başka bir şey değil, öyle mi?

A. –Bunu iyice bir düşünün, bakın bakalım özgürlük başka türlü anlaşılabilir mi?"²²⁷

Bağnazlığın, dini, siyasal, kişisel ve katliam aracı olarak kullanmanın insanların mutsuzluğunun en önemli kaynağı haline getirmenin, tanrılığa yakışmayan argo üslup, cinayet ve intikam duyguları içerisinde bir varlık olarak Tanrı'yı tanıtmanın da, onu kanıtlamaya çalışmanın da ateizmden kötü olduğunu söyleyen Voltaire'in mücadelesinin, egemen din anlayışlarıyla olduğunu söylemek mümkündür.²²⁸ Onun bu görüşlerini *Felsefe Sözlüğü*'nün birinci cildinde yer alan, ateizm maddesinden öğrenmek mümkündür.

Birbirine yakın bu örneklerden çıkarılacak sonuca göre, Voltaire'in mutlak bir irade özgürlüğünü savunmadığı aksine ılımlı bir determinizmden yana olduğu belirtilebilir.

Voltaire'in deizmi savunduğu bir çok eserinden anlaşılabilir. Mesela, *Metafizik Üzerine İnceleme* adlı eserinde, saati gören bir insanın onun zamanı gösterdiğini çıkaracağı gibi, evreni gözleyen birinin de, onun bir yaratıcısı olduğu sonucunu çıkarabileceğini savunur.²²⁹ Deizmin önemli temsilcilerinden olan Voltaire, Dekartçılığın ve bunun bir devamı olan Spinozacılığın insanı ateizme götüreceğini savunurken, Newton'un felsefesinin de, "her şeyi yaratan ve her şeyi özgürce düzenleyen bir En Yüksek Varlığın bilgisine götürdüğünü öne sürer. "Matematikçi olmayan filozoflar son nedenleri inkâr etmişlerdir, ama gerçek filozoflar onları kabul ediyor. Tanınmış bir yazarın dediği gibi, Tanrı'yı çocuklara din öğretmeni öğretiyor, Newton da bilgilerle kanıtıyor."²³⁰ Voltaire'in "*Tanrı olmasaydı da onu icat etmek zorunda kalırdık. (Si Sieu n'existait pas il faudrait l'inventer.)*"

²²⁷ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, C. II., s. 152-153.

²²⁸ Voltaire'in Tanrı ve saf din konusunda itirazı olmadığı söylenebilir; onun din adamları sınıfı ve dini kötüye kullanmaları, akıl dışı uygulamaları ve hurafelerle ilgili görüşleri hakkında daha fazla bilgi edinmek için *Felsefe Sözlüğü*'nün ateist-ateizmle ilgili maddesine bakılabilir, bkz. *a.g.e.*, C. I, s. 64-79

²²⁹ Copleston, *a.g.e.*, s. 27.

²³⁰ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, C. I. s. 78.

sözü meşhurdur. Voltaire'in bu düşüncesi yalnızca Tanrı'nın varlığı ile sınırlıydı. Yazılarında ve mektuplaşmalarında Hristiyanlıkla savaşmaktan ve bu amansız savaşı ayakta tutmaktan hiç bir zaman geri kalmamasına karşın Voltaire'in Deizmi izleyicileri tarafından onaylanmamıştır. O yine de dikkatli bir biçimde mücadelesinin inançla değil hurafe ile, dinle değil kilise ile olduğunu söylemiştir."²³¹

8. Charles Louis de Secondant Montesquieu (1689-1755)

Aydınlanma döneminin, daha çok hukukçu kimliği ile tanınan entelektüellerinden birisi de Montesquieu'dür. Hukuk felsefesi ve sosyolojisi alanlarında çok önemli ve özgün çalışmaları olan Montesquieu'ye, yoksullarla kardeş olduğu bilinci olsun diye, vaftiz babası olarak bir dilenci seçilmiş, muhtemelen bu amaca da ulaşılmıştır; çünkü, Montesquieu, ayırım yapmaksızın, bütün insanların eşitliği üzerine büyük çaba harcamıştır.

Montesquieu, Fransa'nın Bordeaux kentine bağlı La Brede'de doğmuştur. İlk ve orta öğrenimini Oratorie keşişlerinin Juilly'deki kolejinde bitirmiş, sonra da Bordeaux'da ve Paris'te hukuk öğrenimi görmüştür. 1715'te Bordeaux mahkemesine üye olmuştur. "*Romalıların Dindeki Politikası*", "*Düşünceler Sistemi*" başlıklı iki eser yazarak deneyimini ilerleten Montesquieu, 1717-1722 yılları arasında kendisini bütünüyle ilmi çalışmalara vermiştir. 1721 yılında en önemli eserlerinden biri olan *İranlı Mektupları (Lettres Persanes)*'ni yayınlamış, eser olağanüstü bir ilgi görmüştür. Montesquieu, 1722 yılında akademiye seçilmesine rağmen, Paris'te ikamet etmediği gerekçeyle, kral seçimi onaylamamış dolayısıyla bu görevi yapamamış ve Bordeaux'ya dönmüştür. 1728 yılında tekrar Paris'e dönem filozof, yeniden akademiye üye seçilmiş, bu kez üyeliği onaylanınca akademi üyesi olmuştur. Montesquieu, 1728-29 yıllarında Almanya, Avusturya, İtalya, Hollanda ve son olarak da, diğer ülkelere göre daha uzun süre kaldığı İngiltere'ye gitmiştir. Yaklaşık 20 yıllık bir emeğin ürünü olan, *Kanunların Ruhu Üzerine* adlı eserini, 1748 yılında Cenevre'de isimsiz ola-

²³¹ Cassirer, a.g.e., s. 134.

rak yayımlatmıştır. Eser yalnızca Fransa'da değil, bütün dünyada büyük ilgi görmüştür. Montesquieu, 10 Şubat 1755'te Paris'te ölmüştür.

Montesquieu'nün felsefi görüşlerine, onun siyaset ve hukuk felsefesi üzerine yazılarını irdeleyerek bakmak gerekir. Klasik bir sistem filozofu sayılmasa da, Montesquieu'nün, felsefe tarihi ve sistematik felsefe konularında önemli katkıları olduğu yadsınamaz. Nitekim o, *Kanunların Ruhu Üzerine* adlı eseri de içerisinde olmak üzere, yazılarında, ele aldığı konuları klasik Yunan filozoflarından da yaptığı alıntı ve aktarımlarla açıklama yoluna gitmektedir. Diğer taraftan, onun, siyaset ve hukuk alanında yenilik olarak değerlendirilecek olan, yasaların ve yönetim biçimlerinin, sosyolojik ve kültürel gerçekler göz önünde bulundurularak oluşturulması düşüncesini savunmasıyla, "aydınlanma"nın özgürlükçü ruhuna katkı yaptığı belirtilmelidir. Montesquieu, yönetimle ilgili kanunların göreliliğini, bugünkü anlamda güçler ayrılığı ilkesini savunmuş, demokratik cumhuriyet rejiminin eşitlikçi yönüne vurgu yaparak, oldukça ileri görüşlü bir aydınlanma düşünürü olduğunu göstermiştir; çünkü kendisinden sonra bu görüşler büyük kabul görmüştür.

Montesquieu, ahlaki ve dini erdem (fazilet) türlerine bir de "siyasal erdem" türü ekler ve bunun diğerlerinden farklı olduğunu belirtir. Ona göre, vatan ve eşitlik sevgisini simgeleyen Cumhuriyet, siyasal bir erdemi anlatır. Ahlaki ve dini erdemi daha doğal ve kuşatıcı sayan Montesquieu, siyasal erdem denince daha özel ve yerel bir erdem türünden söz ettiğini anlatmaktadır. Bu düşüncesini açıklarken, siyasal bakımdan iyi kişiyi, " memleketinin kanunlarını seven, davranışlarını da memleketinin kanunlarına duyduğu sevgiye göre ayarlayan kişi" olarak tanımlar.²³²

Montesquieu, tarihin ilk devirlerinden beri, insanların, kişilerin keyfi arzularına göre değil, belli ilkelere göre yönetildiklerini söyler. Bu nedenle, kişiler bazında değil, ilkeler üzerinde kafa yormak gerekir. Tarihte yer alan bütün toplumlarda özel ve genel kanunlar vardır. Ama bu kanunlar, her çağ ve toplumun ruhuna uygun olarak yapılmıştır. Eskiye iyice inceleyip,

²³² Charles Louis Secondat Baron de Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Fehmi Baldaş, Seç Yayın Dağıtım, İstanbul, 2004, s. 24.

olgulardan yola çıkılmalıdır; önyargılardan değil, ilkelerden yola çıkılmalıdır. Genel ilkelere varabilmek için ayrıntılar ihmal edilmemelidir. Her ilke mutlaka bir nedene bağlıdır, o halde “nedenlerin” iyi analiz edilmesi gerekir.

Montesquieu, kanunları çok geniş anlamda kullanır. Ona göre evrende çok değişik kanunlar vardır. “Tanrı’nın kanunları vardır; maddi evrenin kanunları vardır; insanüstü varlıkların kanunları vardır; hayvanların kanunları vardır; insanların kanunları vardır.” Evrendeki sonuçları “kör bir kader” olarak niteleyenlere, “zeki varlıkları meydana getiren gözü bağlı kaderden daha büyük bir saçmalık olabilir mi?” diye sorarak yanıt verir.²³³ Yaratan ve yarattıklarını belli bir yasaya düzenleyen Tanrı da dâhil, hiçbir kimse yaptığı ve yürüttüğü işi belli yasa ve ilkeler dışında yapmaz, yapamaz. Montesquieu, hukukun salt yapay olduğu görüşünü kabul etmez. Ona göre insanların kendi yaptıkları kanunlardan önce de, adalet denilen şey vardı. İnsanların ihtiyaç duyduğu andan itibaren sözleşme, hak ve hukuk ortaya çıktı demek, “çember çizmeden önce yarıçapların birbirine eşit olmadığını ileri sürmek demektir”, der, Montesquieu. O halde, pozitif hukuktan önce de, adalet bağlarının var olduğunu ama bu bağların pozitif kanunlar tarafından yerleştirildiğini kabul etmek gerekir.

Montesquieu, insanların tutkularına yenik düşen, zayıf tabiatlı varlıklar olmaları nedeniyle, hem kendilerini yaratan Tanrı’nın yasalarına, hem de kendi yaptıkları pozitif yasalara aykırı hareket etme potansiyeli taşıdıkları için kontrol edilmeleri gerekir. Bu yüzden Tanrı, onları din kuralları yoluyla kendine çağırırken, filozoflar da ahlak kuralları sayesinde insanları doğru bir yöne yönlendirmeye çalışırlar. Toplum yaşamında, başkalarını unutmaya eğiliminde olan insanlara medeni ve siyasi kanunlarla ödevleri hatırlatılır. Montesquieu, doğa yasalarının varlığının pozitif yasalardan önce olduğunu kabul eder. Doğa durumundaki insanda bilgi yoktu ama bilgi edinme yeteneği vardı. Hobbes’un, insanların egoizminin egemen olduğuna ilişkin yorumunu Montesquieu kabul etmez. Tam tersine, insan ürkek ve başkalarından çekinen, saldırmak yerine, savunmak, başkalarının işine karışmamak gibi özelliği ile öne çıkar. Bu

²³³ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, s. 27.

nedenle, insanlar, Hobbes'un dediği gibi, saldırı güdüsüyle değil, zayıflık ve yaşamak için yiyecek arama duygusuyla hareket eder. Korku insanı kaçmaya yöneltir, saldırmaya değil! Bu karşı çıkışına rağmen, Montesquieu, insanların gerek ihtiyaç gerekse birbirlerinden çekinmeleri nedeniyle bir araya gelerek barış içerisinde yaşamak arzusunda oldukları yolunda Hobbes'la bir noktada buluşmaktadır. Ona göre, bir arada yaşamaya başladığı anda "doğal durumdaki eşitlik" biter ve artık savaş durumu başlar. Bundan sonra, pozitif hukuk daha acil hale gelir.²³⁴

Her birey gibi, her toplum da kendi gücünün farkına varınca savaş hali ortaya çıkar. Savaş durumu hiçbir kimsenin yararına olmayacağı için, hem aynı toplumun fertleri için hem de farklı toplumların birbirleriyle iyi geçinmeleri için, iç hukuk ve devletler hukuku ortaya çıkar. Montesquieu, siyasi hukuk ve medeni hukuk dallarının insanların birbirleriyle ve devletle ilişkilerini düzenlemek için doğduğunu anlatır.

Montesquie, evrensel bir yönetim ve hukuk yerine, her milletin özel durumuna uygun bir hukuk sistemi ve yönetim şeklinin doğal olduğu görüşünü taşır. Akıl sahibi insanın, kendi aklıyla, kendi ihtiyaçlarına göre yasalar yapması gerekir. Montesquieu, çok açık bir biçimde, "*kanunların ruhu*" olarak gördüğü bu çerçeveyi şöyle çizmektedir: "Bu kanunlar, ülkenin doğal durumuna göre düzenlenmeli; yani ülkenin soğuk, sıcak ya da ılıman iklimi, toprağın cinsine, yerine ve büyüklüğüne, insanların geçim imkânlarına, yani çiftçi, avcı ya da çoban olarak hayatlarını kazanma imkânlarına, bünyelerinin katlanabileceği hürriyet derecesine, dinlerine, eğilimlerine, servetlerine, sayılarına, ticaretlerine, ahlaklarına ve davranışlarına göre ayarlanmalı. Nihayet, kanunların kendi aralarında da bir takım bağları vardır; kökenleriyle, kanun yapıcısının amacıyla, dayandıkları olaylar düzeniyle de bağları vardır. İşte kanunları, bütün bu noktaları göz önünde bulundurarak incelemek gerekir."²³⁵

Montesquieu, kanunların yapı ve toplumlar açısından uygunluğuna göre hükümet şekilleri üzerinde de durur. Ona göre üç çeşit hükümet şekli vardır: **Cumhuriyet**, **Saltanat** ve **İstibdat**. Cumhuriyet, milletin tümünün ya da bir kısmının yönetimi

²³⁴ Montesquieu, *a.g.e.*, s. 29-30.

²³⁵ *A.g.e.*, s. 32.

elinde bulundurması; Saltanat, bir kişinin, sabit ve yerleşmiş kanunlarla yönetimi; İstibdat ise, bir kişinin, hiçbir kanun ve kurala uymaksızın, kendi istek ve hevesine göre yönetimi olarak tanımlanır.²³⁶ Cumhuriyet rejiminde, yönetim yetkisi ulusun tamamının elinde olursa, Demokrasi, bir kısmının elinde olursa da, **Aristokrasi** adını alır. Demokrasilerde halk kimi zaman oyunun gücüyle hükümdar, kimi zaman da kanun ve kurallara uyan tebaa durumunda olur.

9. Giambattista Vico (1668-1744)

Rönesans'ın yeşerdiği yerden bir başka önemli düşünür, bir anlamda tarih felsefesinin kurucuları arasında sayılan Giambattista Vico (1668-1744)'yu da kısaca anmak gerekir. *Halkların Ortak Doğası Üzerine Yeni Bir Bilimin İlkesi (Principi d'una scienza nuova d'intorno alla commune onatura dele nazioni)* adlı, pek bilinmeyen eserin sahibi Vico'yu, Yeni-Hegelci Benedetto Croce, 1911'de, Napoli'de, "Filozofia di Giambattista Vico" adlı eseri yayınlayarak, dünyanın dikkatini onun üzerine çekerek, tanıtmış oldu.

Vico, geçmiş, hurafeler ve mitolojilere sahip olmakla eleştirmenin yanlışlığına işaret ederek, her zamanı ve insanını, kendi koşulları ve bakış açılarına göre incelemek gerektiğine inanır. Bir çocuğun gelişme süreci ile, toplumların doğup, büyüme süreçlerini birbirine benzer gören Vico şöyle der: "Tüm halkların bir çocukluğu, bir gençliği, bir yaşlılığı ve bir de ölümü vardır. Bu sürecin sonsuza kadar kendini tekrarlayan dairesel kalıbı vardır."²³⁷ "Vico'ya göre, biz sadece kendi yarattıklarımız hakkında açık ve kesin bilgi sahibi olabiliriz." İnsanın yarattığı, Tanrı'nın yarattığından, yani doğadan ayrılır. Doğayı insan değil, Tanrı yarattığına göre, onu tam anlamıyla, sadece Tanrı anlayabilir... İnsan doğayı sadece dışarıdan bir gözlemci perspektifinden bilebilir. Tanrı'nın yaptığı gibi, doğayı asla içeriden anlayamayız. Vico'nun bu görüşü üzerine Alman felsefeci Ernst Bloch'un yorumu şöyledir: "Ama bundan şaşırtıcı olduğu kadar ters bir mantık çıkar: Eğer bir nesne ancak biz

²³⁶ A.g.e., s. 33.

²³⁷ Skirbekk, Gilje, a.g.e., s. 257-258.

ürettiğimiz ölçüde tanınabilirse, o zaman doğa tanınamaz (aynı nedenle, çünkü onu yapan biz değiliz). Buna karşılık, insanların yaptığı ve şimdiye kadar edebiyatın yoksul akrabalarınca ele alınan tarihi çok iyi bilebiliriz. Tarih bilimi, bunu yapacak tek doğru bilimdir. Vico tarihte niteliksel bir süreci tanıdığına inanıyordu..."²³⁸

Vico'yu, onun düşüncelerinden yola çıkarak değerlendiren bir yorumla bitirelim: "Vico, Hegel ve Marx'ın tarih görüşünü daha önceden belirtmişti. Bir Vico uzmanı, onu "imajinatif tarihsel materyalist" olarak nitelediğinde bu hakikatten pek de uzak değildi (Isaiah Berlin)."²³⁹ "Solon, ezilenleri, düşünceleri ve 'asillerle aynı insan doğasına sahip olduklarını ve bundan dolayı medeni haklar bakımından eşit olmaları gerektiğini' anlamaları için desteklemiştir. Öyleyse, Vico, Hegel'in Köle Efendi Diyalektiğini önceden görmüştür. Yönetilenler, yönetenlerle eşit olduklarını anladıklarında, hükümet şeklinin değişmesi kaçınılmazdır. Sonuçta devlet aristokrasiden demokrasiye geçer."²⁴⁰

G. Alman Aydınlanması

Avrupa felsefesinde önemli bir yeri olan Almanların, aydınlanma döneminin başlangıcında, çok belirgin bir başarıları gözükmez. Bu dönemin hemen öncesinde, bir ölçüde, rasyonalizmin başarılı temsilcilerinden Leibniz'i saymak mümkündür. O da, daha çok ortaçağ felsefesini andıran metafiziği ile klasik bir filozof görüntüsü vermişti. Ancak, yine de, Almanya'da felsefenin gelişmesi büyük ölçüde Leibniz'e bağlıdır. Leibniz'den önce, Cusanus, Copernicus ve Kepler gibi filozoflar yetiştirerek, Rönesans'a, Marthin Luther'le reformasyona büyük katkı sağlayan Almanya'da, aydınlanma yüzyılında, Fransız Aydınlanması içerisinde yer alan, Alman asıllı baron d'Holbach ve çok daha etkili olan Kant'ın dışında pek filozof yetişmediği görülüyor. Ancak, aydınlanma kadrosuna, İngiliz, Fransız ve İskoç asıllı filozoflar-

²³⁸ Bloch, *a.g.e.*, s. 158.

²³⁹ Skirbekk, Gilje, *a.g.e.*, s. 260.

²⁴⁰ *A.g.e.*, s. 260

dan sonra girse de, tek başına Kant'ın katkısı, Almanya'nın, sadece aydınlanmada değil, bütün felsefe tarihinde önemli yer tutacak filozofların yetişmesinde de büyük olmuştur. Çünkü, bu tarihlerden sonra, Avrupa felsefesini, büyük ölçüde, Kant'ı şöyle ya da böyle izleyen Alman asıllı filozoflar temsil etmeye başlamışlardır. Felsefenin son iki yüz yılında, bu bölgede yetişen filozofların yaptığı katkılar küçümsenemez. Leibniz'den sonra, Kant'dan önce, Alman aydınlanması ile anılan iki önemli filozof daha vardır ki, bunlardan birisi, hukukçu filozof **Christian Thomasius** (1655-1728), diğeri de Leibniz'in sadık bir izleyicisi olan **Christian Wolff** (1679-1754)'tur.

Thomasius'un en dikkat çekici öğretisi, bilginin değerini, pratik bir yarar sağlayıp sağlamaması açısından ölçmesidir. Bilgi, pratikte bir yarar sağlıyorsa değerlidir; teorik düzeyde kalıyorsa, boşa zaman harcamaktan başka bir şey değildir. **Thomasius**'a göre, mademki felsefe insanın aydınlanması için bir araçtır, o halde onun, anlaşılmasız söz yığınlarıyla yapılan bir elit uğraşısı olmaktan çıkarılıp, halkı aydınlatan bir pratiğe dönüştürülmesi gerekir. Halkın çoğunluğunun anlayamadığı Latince ile felsefe yapılmasına şiddetle karşı çıkan **Thomasius**, Almancanın felsefe dili olması yolunda büyük çaba göstermiş ve bu yolda çığır açan ilk filozof olmuştur. Bu teorik düşüncesini üniversitede gerçekleştirmek isteğiyle, Leipzig Üniversitesi'nde Almanca ders vermeye başlamış, ancak, bu eylemi nedeniyle üniversiteden kovulmuştur.²⁴¹

Alman aydınlanmasının, Kant öncesindeki ikinci önemli ismi **Christian Wolff**, Leibniz'in izinde giden, aynı zamanda Kant'ın da öncüsü olan önemli bir filozoftur. Wolff, Kant'la birlikte Alman felsefesini diriltten filozoflardan biri sayılır. 1679 yılında Breslau'da doğan **Wolff**, Leibniz'in yakınında bulunmuş ve onun desteğini görmüştür. **Wolff**, önce teoloji sonra da felsefe okumuştur. İlerleyen zamanlarda, Halle Üniversitesi'nde matematik ve felsefe profesörü olan filozof, aşırı rasyonalizmi nedeniyle pietist hocalarının tepkisini çekmiş ve Prusya'dan sürgün edilmiştir. Filozoflara sahip çıkmasıyla ünlenen, Prusya kralı *Büyük Friedrich* yeniden tahta geçince, Wolff, yeniden üniversiteye çağrılmıştır. O da Thomasius gibi felsefenin pratik

²⁴¹ Gökberk, *a.g.e.*, s. 434.

yararı üzerinde durmuş, yaşadığı dönemin modasına uymuştur. Bu filozoflar, klasik birer filozof olmaktan çok, aydınlanmanın ruhuna uygun akılcı ve pratik bir felsefeyi öngörmeleriyle dikkat çekmişlerdir.

1. Immanuel Kant (1724-1804)

Avrupa felsefesi tarihinde, kimi ülkelerin, belirli zamanlarda, belirgin biçimde öne çıktıkları bilinmektedir. Hiç kuşkusuz, herhangi bir ülkenin öne çıkmasının, filozof ya da bilim insanlarının sözü edilen ülkeyle sınırlı olduğu ya da söz konusu edilen coğrafi alana sıkışıp kaldığı anlamına gelmez. Felsefe gibi insanlığın ortak mirası olan bir alanda, kişi ve ulusları birbirinden ayırarak incelemek, her şeyden önce felsefenin ruhuna ters düşer. Ancak, öğretim kurumları, özellikle üniversiteler, felsefenin gelişmesine engel olmayan yönetimler, geleneksel tutumlar, entelektüel çevrenin uygunluğu gibi çeşitli etkenler, bazı yerlerin zaman zaman öne çıkmasına, bazılarının da geri kalmasına neden olmuştur. Yeri geldikçe vurgulandığı gibi, tarihsel sıralamaya göre, öncelikle Batı Anadolu kıyıları ve Yunanistan, sonra Güney İtalya (Kroton, Syrakusa) ve Kuzey Afrika (İskenderiye), Rönesans'ta İtalya, arkasından Fransa ve İngiltere, en son olarak da Almanya, Batı felsefesine ev sahipliği yapmada öne çıkan ülkelerdir. Almanya'nın bu öncülüğü elde etmesinde, Avrupa'nın başka ülkelerinden, çoğunlukla da sığınmak amacıyla gelen filozoflara ev sahipliği yapan, *Büyük Friedrich* ve Alman üniversitelerinin katkısı inkâr edilemez. Albertus Magnus, Nicolaus Cusanus, Copernicus ve Kepler gibi filozof-bilim adamları yetiştiren bu topraklarda, felsefe tarihine önemli filozoflar katma geleneği Leibniz ve Wolff'la sürmüş, Kant'la doruk noktasına ulaşmıştır denilebilir. Bu nedenle, Kant çok önemlidir. Egemenliği tartışılmaz bir Dekartçılığın zirvede olduğu modern dönemde ortaya çıkan Kant'ı, bir aydınlanma filozofu olarak ele almak mümkün ise de, onu, daha çok spekülatif felsefenin ve rasyonel metafiziğin en büyük temsilcisi olan filozoflardan biri olarak anmak daha doğru olur. Felsefe tarihini, Kant'dan önce, Kant'dan sonra diye bölmenin anlamlı olacağını düşünen felsefeciler bile vardır. Büyük ölçüde haklı olan bu

değerlendirmenin yerindeliğini gösterecek çok sayıda örnek vardır. Felsefe tarihinin en şiddetli tartışmalarına neden olan rasyonalizm-ampirizm tartışmasındaki uzlaştırıcı rolü ve bu rolü başarıyla uygulaması bile, bu değerlendirmeyi haklı kılmaya yeter. Bunun dışında, varlık felsefesinden, ahlak ve estetiğe, insan haklarından, dünya barışına, din felsefesinden eğitim felsefesine kadar, felsefenin hemen her disiplininde verdiği eserler ve gösterdiği başarılar, Kant'ın sadece yaşadığı yüzyılın değil, yüzyılların filozofu olarak tanınmasını sağlamıştır. Felsefe tarihinin klasikleri arasına giren üç önemli kritiği ile, adeta, yeniden felsefeyi bir bütün haline getiren Kant'ın, hem kendisinden önceki felsefe geleneğini yaşatmadaki, hem de kendisinden sonra gelen, Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher ve Schopenhauer gibi önemli filozofların yetişmesinde, doğrudan ya da dolaylı katkısı büyük olmuştur.

a. Hayatı ve Eserleri

Immanuel Kant, 1724 yılında, bir saraç ustasının oğlu olarak, Almanya'nın Doğu Prusya bölgesinde yer alan ve bugünkü adı Kaliningrad olarak bilinen, Königsberg'de doğdu. Çocukluktan itibaren güçsüz ve çok sağlıklı olmayan bir bedene sahip olan filozof, düşünce ve felsefe açısından bu özelliğine tam zıt bir güce sahipti. Kant bedenlen zayıflığını, "Çok defa hem kendimden hem de dünyadan bıkmış bir haldeydim." diye dile getirmiştir. Ömrü boyunca doğduğu bölgeden ayrılmadı. Çok sade ve sakin bir hayat yaşayan Kant'ın, dindar olan baba ve annesinin yolundan gittiği, biçimsel dinsel kurallar dışında, ebeveyninden etkilendiği, dindar (pietist) bir yaşamı benimseydiği kaynaklarda zikredilmektedir. Anne ve babasından aldığı derin ahlaki terbiyeyi ve evinden edindiği erdemli yaşamı hayatı boyunca gururla anmıştır.²⁴² Kant'ın yüksek yeteneklerini keşfeden, sonradan teoloji profesörü olan bir rahip, kendi yönettiği okula, bölgenin önemli bir okulu olan Collegium Fridericianum'a yazdırmaya, Kant'ın babasını ikna etti. Kant, 1732'den 1740 yılına kadar bu okulda eğitim gördü. Okulda, Latin şairlerin şiirleriyle tanışmış, aldığı dini eğitimin de etkisiyle stoik bir ruh yapısına sahip olmuş; ancak daha sonra bu aşırı dindar

²⁴² Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 14.

eğitimi, teknik açıdan eleştirmiştir.²⁴³ Kant, bu erken eğitimden sonra, 1740 yılında üniversite öğrenimine başladı. Üniversitede etkisi altında kaldığı ilk önemli hocası Martin Knutzen olmuştur. Christian Wolff'un sıkı bir takipçisi olan Knutzen, mantık ve metafizik profesörü idi. Kant, büyük bir hayranlık duyacağı Newton ve felsefesini Knutzen'den öğrendi. Filozofun ilk yazıları ve hocalığının ilk yılları, büyük ölçüde doğa bilimleri ile ilgili olmuştur. Kant, 1747 yılında, "Fizik Güçlerin Ölçülmesi" başlıklı teorik, mekanik konulu bir tez sunarak üniversite öğrenimini bitirdi. Üniversite öğreniminin sonunda, ekonomik nedenlerle özel öğretmenlik yapmaya başladı. Yaklaşık sekiz yıl bu işle uğraşan Kant, 1755 yılında bugünkü doktora derecesine denk gelen, privatdozent denilen akademik bir dereceye yükselerek, fiilen üniversite hocalığına başladı. Berlin ve Jena üniversitelerinden gelen teklifleri kabul etmeyince, 1770 yılına kadar kadro yokluğu nedeniyle profesör olamadı. Üniversite hocalığının ilk yıllarında da yine doğa felsefesi üzerine yazılar yazmayı sürdürdü. Doçent olduktan sonraki ilk yazısı, "*Doğa, Tarih ve Gökyüzünün Genel Teorisi*" başlıklı yazıdır. Bu yazı, Leibniz ve Wolff'un metafizikleri ile Newton'un doğa biliminin ilkeleri arasında ilgi kuran bir yazıydı.

Ekonomik nedenlerle, Kant'ın üniversitedeki ders yükü çok fazlaydı. Önceleri mantık, matematik ve metafizik dersleri verirken, daha sonra mekanik, teorik fizik, fiziki coğrafya, etik, hukuk felsefesi, antropoloji ve din felsefesi gibi dersleri de vermeye başlamıştı. Bu ağır ders yüküne rağmen felsefi yazılarını ihmal etmeyen Kant, 1760 yılında "Tanrı'nın Varlığını Kanıtlamak İçin Mümkün Olan Biricik Yol" başlıklı bir yazı yayınlarak, artık bağımsız bir filozof olma yolunda önemli bir mesafe almış oldu. Artık bundan sonra, büyük bir sadakatle bağlı olduğu Leibniz-Wolff felsefesinden ayrı bir yol tutmaya başladı. Doğa felsefesinden yavaş yavaş uzaklaşarak, Shaftesbury, Hutcheson, Hume ve Rousseau gibi filozofların izinden giderek, ahlak konularına ilgi duymaya başladı. Böylece, bir anlamda, doğa metafiziğinden insan sorunlarına yönelmiş oluyordu. Felsefesinin merkezinde, insanın varlık ve yapısı, bilgisi, eylemleri ve evrendeki yeri vb. konular yer alıyordu. Kant'ın yaşamının

²⁴³ Heimsoeth, *a.g.e.*, s. 15.

bu bölümü için, “eleştiri öncesi dönem” demek uygundur. Kant’la özdeşleşen “Kritik Felsefe” bu dönemden sonra başlayacaktır. 1760 yılından itibaren, yaklaşık on yıl içine kapanan ve suskun kalan Kant, 1770 yılında, “**Duyulur Dünya ile Akledilir Dünyanın Form ve İlkeleri**” başlıklı yazı ile mantık ve matematik profesörü olarak, Königsberg Üniversitesi’nde daimi bir kadroya atandı. Kant’ın, bu yıla kadar yazdığı yazılarla, bundan sonra yazdığı yazılar arasında üslup ve anlaşılabilirlik bakımından büyük farklar vardır. Derin araştırmalar yaptığı inziva hayatından sonra yayınladığı eserler, anlaşılması güç felsefi problemler yığını şeklinde ortaya çıkmıştır. Bir on yıl kadar daha sustuktan sonra 1781 yılında yayınlanan, **Saf Aklın Kritiği** (Kritik der reinen Vernunft), Kant’ın olgunluk çağının ilk ve en önemli eseri oldu. İlk zamanlarda ilgi görmeyen ve ciddi eleştirilere tabi tutulan eser için, Kant’la yıllarca mektuplaşan Mendelssohn bile “asap törpüsü” sözünü kullanmış; Kant’ın, “her şeyi kırıp döktüğünü” öne sürmüştür.²⁴⁴ Hem bu eserin anlaşılmasına yardımcı olmak, hem de açık bir biçimde “insan bilgisinin sınırlarını” ortaya koymak amacıyla, 1783 yılında, **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena** (Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik) adlı eseri yayınladı. Burada kastedilen “metafizik”, insanın bilme yetisinin sınırlarını aşan ve kimi kuruntuları da içeren metafizik değil, doğaya ve ahlaklılığa ilişkin konuları bir sistem içerisinde ele alan, sistematik bir metafiziktir. Kant, **Prolegomena**’da, bilgili, bilgisiz hemen herkesin bir şey söyleme cesareti gösterdiği ve neredeyse felsefe tarihi boyunca bir arpa boyu yol alınamayan metafiziğin neliği üzerinde durmuş, deneysel bilimler gibi kesin sonuçlara varmayıp, herkesin at oynattığı bir alan haline gelmesini sorgulayarak, ona bir sınır çizmeye çalışmıştır. “Bu bilim ki, başka her şeyde bilgisiz olan herkes, onda kesin bir yargıda bulunmaya cesaret ediyor, çünkü bu alanda gerçekten de, esaslı olanı boş laftan ayırt edecek kesin bir ölçü henüz yoktur.” diyerek, bu alandaki spekülasyonlara karşı tavrını ortaya koymuştur.²⁴⁵ O, yüzyıllardır herkesi meşgul eden bu metafizi-

²⁴⁴ Heimsoeth, a.g.e., s. 19.

²⁴⁵ Immanuel, Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Ankara, 1995, s. 4.

ğin, olanaklı olup olmadığı sorusunu sorar ve bu soruyu yanıtlamaya çalışır. Kulenin bütün katlarının çıkılmış olmasına rağmen, temelini merak eden birinin onu kökten yıkıp yeniden inşa ettiği çok görülmüştür, diyerek, zamanına kadar süren metafiziğin temellerini araştırmaya koyulmuştur.²⁴⁶ Hume'un, metafiziğe karşı duruşuyla, bir kıvılcımın yakıldığından ama bunun sürdürülemediğinden yakınan Kant, nedensellik düşüncesinin akıldan türemediğini söyleme cesaretini göstermesi, aklın alanına girmeyen bir konuyu akla aitmiş gibi gösteren çevrelere meydan okuması nedeniyle Hume'u över; ancak, yanlış zamanlama ve yanlış sonuç çıkarması nedeniyle, onu eleştirmekten de geri kalmaz.²⁴⁷ Çünkü Kant, *neden etki bağlantısı* ifadesinin de, benzer başka metafizik kavramların da anlama yetisinin (verstand) a priori olarak düşünme özelliğine dayanılarak üretildiğini savunur. *Prolegomena*'yı da, *Saf Aklın Kritiği*'nde geçen, ama, eser "kuru, alışılmış tüm kavramlara ters düşmesi nedeniyle karanlık ve çok ayrıntılı" ve anlaşılması zor olduğu için, onu anlamaya bir katkısı olması nedeniyle yazdığını söyler.²⁴⁸

Kant'ın doğa ve ahlak metafiziği olarak ikiye ayırdığı metafizik türünün ikincisi üzerine de önemli eserleri vardır. *Saf Aklın Kritiği* için *Prolegomena*'nın gördüğü işleve benzer bir işlevi, 1785 yılında yayınlanan *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten) adlı eser yerine getirmiştir. Bu eser de, Kant'ın ahlak felsefesinin temel kitabı sayılan *Pratik Aklın Kritiği* için bir giriş niteliğindedir. Kant, bu eserinde de, ahlak ve din konularında kullanılan kavram ve problemleri tartışır. Ahlak metafiziğinin üç temel sorunu şunlardır: **Tanrı, Özgürlük ve Ölümsüzlük**. Kant'ın hem *Saf Aklın Kritiği* hem de *Pratik Aklın Kritiği* (Kritik der praktischen Vernunft) adlı eseri, bütün dünyada büyük etki göstermiş, *Platon ve Aristoteles'ten sonra geniş çaplı etkisi olan filozoflar arasına*

²⁴⁶ Kant, *Prolegomena*, s. 4.

²⁴⁷ Bkz. *Prolegomena*, s. 5. Kant, burada Hume'a karşı çıkan İskoç felsefecileri eleştirir. Reid, Oswald, Beattie ve İngiliz filozof Priestley'nin Hume'u anlamadıkları gibi, eski metafiziğin devam etmesine katkı sağladıklarını söyler. Kant, Hume'un nedenselliği reddetmediğini, akılla temellendirmenin yanlış olduğunu ortaya koyduğunu söylemektedir.

²⁴⁸ Kant, *Prolegomena*, s. 9.

Kant da katılmıştır. Doğa ve ahlak metafiziğinden başka alanlarda da Kant'ın etkili eserler verdiği bir gerçektir. "*Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi*" adlı yazısı, 1786 yılında yayınlanan, "*İnsanlık Tarihinin Varsayılabilir Başlangıcı*", başlıklı yazısı ve "*Aydınlanma Nedir? Sorusuna Cevap*" (Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?) başlıklı yazısı, tarih felsefesi sorunlarını tartıştığı yazıları olup, bu yazılar, Herder'le girdiği sert tartışmaların nedenleri olan yazılardır.²⁴⁹ Çok yönlü Kant'ın verdiği eserler bunlarla da sınırlı değildir kuşkusuz. Modern çağın önemli uğraşlarından olan, insanı bir bütün olarak inceleme geleneği Kant'la da sürmüştür, o, varlık, bilgi ve ahlak felsefelerinden sonra, felsefenin önemli bir dalı olan estetik üzerine de eserler vermiştir. Kritik felsefesinin üçüncü ve son aşaması olan "güzellik" "yücelik" gibi kavramların temel olarak ele alındığı, *Yargı Gücünün Kritiği* (Kritik der Urteilskraft), Kant'ın diğer kritikler kadar önemli bir başka eseridir. Heimsoeth'in yorumuna göre, doğa ve ahlak metafiziği arasında bir uzlaştırma çabası olarak kaleme alınan bu eserde, Kant, doğayla özgürlük arasındaki köprüleri göstermeye çalışmış, ancak buradaki güçlüğü aşmaya çalışırken, başka metafizik sorunlara girmek zorunda kalmış, bu da güçlükleri büsbütün arttırmıştır.²⁵⁰

Kant'ın diğer bazı önemli eserleri de ad ve tarihsel sıraya göre şunlardır: Din felsefesi sorunları üzerine, "*Radikal Kötü Üzerine*" başlıklı eser ve *Salt Aklın Sınırları İçinde Din* (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft) 1792 yılında yayınlanmıştır; sonra sırayla, 1794 yılında, "*Her şeyin Sonu*"; 1795 yılında, "*Ebedi Barış*" (Zum ewigen Frieden); 1798 yılında da, "*Fakülteler Arasındaki Çatışma*", "*Pragmatik Bakımdan Antropoloji*" başlıklı yazılar yayınlanmıştır. Ayrıca, 1796 yılında yayınlanan *Hukuk Teorisinin Temelleri*, ödevler ve erdem konularını ele alan eserini de anmak gerekir.²⁵¹

Kant'ın eserleri ile ilgili bilgileri bitirmeden önce, bazı kısa değerlendirmeler yapmak yararlı olacaktır. Çünkü onun, eserleri ile felsefesindeki değişim arasında bir ilgi vardır. Kant'ın

²⁴⁹ Heimsoeth, *a.g.e.*, s. 22.

²⁵⁰ *A.g.e.*, s. 23.

²⁵¹ Kant'ın eserleri ile ilgili bilgiler, Heimsoeth'in *Kant'ın Felsefesi* adlı eserinden yararlanılarak yazılmıştır.

“dogmatik” bir geleneğin etkisi altında yetiştiği bilinmektedir. Onun üzerinde, özellikle Leibniz ile Wolff’un etkisi büyüktür. Rasyonel bir teolojinin olanağını sonuna kadar savunan bu iki filozof, bir anlamda çağın egemen felsefe akımı Kartezyenizm’i de kimi zaman doğrudan kimi zaman da dolaylı olarak desteklemekteydiler. Antik çağdan başlayıp, Descartes, Leibniz, Spinoza gibi filozoflarla da varlığını sürdüren rasyonel metafiziğin etkisinde kalarak, önceleri Kant da, Tanrı’nın rasyonel olarak kanıtlanabileceğine inanıyor ve onun “birliği” konusunda yazılar yazıyordu.²⁵² Ancak, *Saf Aklın Kritiği* ile birlikte bu konudaki şüpheleri güçlenmiş ve rasyonel bir teolojinin olanaksızlığını savunmaya başlamıştır. Kant’ın olgunluk döneminin bu değişimle başladığını söylemek mümkündür. Filozofun, **“kritik öncesi dönemi”** olarak adlandırılan 1770 yılına kadar, onun dogmatik dönemi, bu zaman diliminden, ölüm yılı olan 1804 yılına kadar geçen zaman dilimi ise, onun kritik felsefesini kurduğu ve asıl felsefi kimliğini bulduğu, eleştiri ya da **“kritik dönemi”** olarak bilinir. Kant, ne Locke’un sansüalizminin ne de Leibniz’in dogmatizminin uç fikirlerini kabul etmiştir. O, ortaya koyduğu eleştiri felsefesiyle, her iki bilgi kaynağının sınırlarını ve imkânını eleştiriye tabi tutmuştur. Weber’in ifadesiyle, Kant, “Sansüalizm ile birlikte fikirlerimizin maddesinin yahut kumaşının bize duyular tarafından verildiğini kabul ediyor; idealizm ile birlikte, onların form yahut şekillerinin aklın eseri olduğunu, duyumun verilerini, kendine özgü kanunlarıyla, fikirler haline getirenin akıl olduğunu görüyor.”²⁵³

b. Bilgi Teorisi

Felsefede, antik çağlardan günümüze kadar, bilgi kuramında bir rasyonalizm-ampirizm çatışması yaşandığı sıkça dile getirilen bir olgudur. Bu çatışmayı uzlaştırma yolunda kimi filozofların çabaları olduğu da bilinmektedir. Bu filozofların ilki Aristoteles’tir. Platon’un, aşırı kavramcılığının ve algı dünyasını realiteden uzak görmesinin bir sonucu olarak, mutlak bir idealizme varması, öğrencisi Aristoteles’in kendisini eleştirmesine, ona karşı da ılımlı bir realizmi savunmasına neden olmuştu. Doğa bilimlerine ve metafiziğe rasyonel bir açıklama getirdiği gibi,

²⁵² Heimsoeth, *a.g.e.*, s. 39.

²⁵³ Weber, *a.g.e.*, s. 304.

söz konusu disiplinlerden doğan ya da doğabilecek alt dalların açıklanmasında ampirik yöntemin kullanılabileceğini, bu yolla elde edilebilecek bilginin de “reel” bir değeri olacağını savunmuştu. Rasyonalizm-ampirizm mücadelesinde ılımlı bir yol izleyen Aristoteles, bir yandan Thales, Empedokles, Anaxagoras hatta Demokritos’un materyalizmine yaklaşıırken, diğer yandan Parmenides’in “Bir”i, Anaxagoras’ın “Nous”undakine benzer bir “teleoloji” yardımıyla ünlü “neden öğretisini” kurmuştu. Aristoteles’in bu ılımlı yaklaşımı uzun süre etkili olmuştur. Skolastiğin sonuna kadar Platonculukla beraber en etkili sistem olan bu rasyonalist ağırlıklı ama ampirizme de soğuk bakmayan yöntem, modern epistemolojinin kurucusu kabul edilen Locke’la otoritesini ampirizmle paylaşmak, sonunda da kaybetmek zorunda kalmıştır. Aslında, Francis Bacon’ın büyük darbe indirdiği Aristotelesçi mantık ve dogmatik gelenek, Hobbes’un da katkısıyla önemli güç kaybına uğramıştı zaten. Bir yanda, Platoncu bir idealizmi, epistemolojisinin ve ontolojisinin temeline yerleştiren Descartes’in matematik-fizik yöntemi, öte yanda, Locke’un “doğuştan ideler”i yadsıyan radikal ampirist tavrı, modern dönemde tartışmayı-yeniden alevlendirmiştir. İşte tam bu dönemde, Aristoteles’in uzlaştırma çabasına benzer bir çabanın, Kant’ın vatandaşı ve felsefi anlamda öncüsü olan Leibniz tarafından gösterildiği bilinmektedir. Descartes’in bir izleyicisi sayılan Leibniz, bilginin deneyle başladığına itiraz etmeyerek, ancak zihnin de, deneysel bilgileri biçimlendirmek için, doğuştan, kimi ilkelere sahip olduğunu savunmuş, ampirizmin en önemli temsilcisi sayılan Locke’la sıkı bir çekişme içerisine girmişti. Leibniz’in de tam anlamıyla başaramadığı bu uzlaştırma denemesinin, Kant tarafından büyük bir başarı ile gerçekleştirildiği genel kabul görmüştür. İşte Kant’ın epistemolojisinin çıkış noktası da burasıdır. On yedinci yüzyılda çok etkili olan Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi önemli rasyonalistlerin etkisi, Locke, Berkeley ve Hume’un radikal ampirizmi ile zayıflamış, hatta on sekizinci yüzyıl, “Britanya ampirizmi”nin yüzyılı olmuştur denilebilir. Bu dönemde yetişen Kant, önce, her iki “okulun” da önemini kavramış, olgunluk dönemi sayılan “eleştiri döneminde” de hem akılcı dogmatizmin hem de radikal bir ampirizmin olanaklı olmadığını savunarak, ortaya, yeni ve başarılı bir sentez, “üçüncü bir yol” koymuştur. Bir yandan, Hu-

me'un radikal ampirizminin götürdüğü şüphencilik ile, diğer yandan da Descartes'ın doğuştancı rasyonalizmi ile mücadele etmiş; "algısız kavramlar boş, kavramsız algılar kördür" demek suretiyle, akıldan da deneyden de vazgeçemeyeceğimizi ortaya koymuştur.²⁵⁴

c. Saf Aklın Kritiği ve Bilgi Türleri

Kritik felsefe denilince, Kant'ın aklın nitelikleri bölümleri ve yetenekleri üzerine yaptığı çözümlemeler anlaşılır. Bu felsefe ile, bir anlamda, dogmatizmin katı akılcılığı ile ampirizmin katı deneyciliği eleştiriye tabi tutulur. Kant, ne sadece Kartezyen felsefe ve onun izleyicilerinin geometrik yöntemle kurdukları metafiziğin felsefi bilgi olduğuna, ne de aklı, deneyden elde ettiği malzemeleri kullanan bir araç olmanın ötesinde boş bir yeti olarak görüp, deneyi birincil ve tek bilgi kaynağı gören ampirizmin kurduğu duyumculuğun felsefi bilgiyi kurabileceğine inanıyordu. Kant, aklın, özellikle duyulardan bağımsız, üstelik, duyuların algılama sırasında ihtiyaç duyduğu **a priori** denilen, **salt bir bilgi** türüne sahip olduğunu öne sürmekteydi. **Felsefe için yeni olan işte budur. Bu a priori bilgi türleri, Platon'un hatırlama teorisinden de Descartes'ın "doğuştan ideler" teorisinden de farklı bir bilgi türü idi.** Genel, evrensel ve zorunluluk taşıyan bu bilgi türü, ileride de değinileceği gibi, mantık ve matematikte görülen bilgi türüdür; Kant için asıl olan da bilginin bu türüdür.²⁵⁵

Kant, en önemli eseri olan *Saf Aklın Kritiği* adlı eserinin girişinde, **bütün bilginin deneyimle başladığı konusunda kuşku olmadığını belirtir. Ama bütün bilginin deneyimden elde edilenlerden ibaret olmadığını da eklemeyi edemez.** Deneyimden ve tüm duyu verilerinden bağımsız bir bilginin var olduğunu, bunun da a priori bilgi olarak adlandırıldığını belirten Kant, bunların evrensel bir kuraldan türetildiğini de iddia eder. Kant'a göre deneyim, bir şeyin şu ya da bu doğada olduğunu öğretir; başka türlü olamayacak olduğunu değil. Deneyim, yargılarına asla kesinlik veremez, yalnızca varsayımlı ve göreceli evrensellik verebilir. Ama a priori yargılar, hiçbir kuraldışı olanak tanımaz ve hakiki olarak evrensel nitelik taşır-

²⁵⁴ Krş. Skirbekk, Gilje, *a.g.e.*, s. 354.

²⁵⁵ Heimsoeth, *a.g.e.*, s. 71.

lar.²⁵⁶ Kant, zorunlu ve sağıın anlamda evrensel a priori yargılara matematiğin bütün önermelerini, sıradan zekâ (anlak, verstand) kullanımına da, "Tüm değişimlerin birer nedeni olmalıdır." önermesini örnek verir.²⁵⁷

d. Metafiziksel Bilgi, Deneysel Bilgi

Kant, öncelikle bilginin iki türü üzerinde durur; bunlardan birisi metafizik bilgi olup, adından da çıkarılacağı gibi, kesinlikle deneyin dışında kalan bir bilgidir. Onun özelliği a priori olması ve salt akla ait olan, anlama yetisi ile elde edilen bir bilgi olmasıdır. Diğer ise deneysel bilgi olup, dış deneye aittir ve fiziksel bir bilgiyi içermektedir. *Saf Aklın Kritiği*'ne yazdığı önsözde, metafiziği şöyle tanımlar: İnsan akli metafizik konusunda öyle sorularla rahatsız edilir ki, bunları ne göz ardı edebilir ne de doğru dürüst yanıtlayabilir. Aklın kendi doğasından gelen bu sorular, yanıtlamak açısından, onun bütün yeteneğini aşarlar. Akıl bu duruma suçu olmaksızın düşmüştür. Ardı arkası kesilmeyen sorularla yüz yüze gelen aklın buradan kurtuluşunu deney de sağlayamaz.

e. Analitik ve Sentetik Yargılar

Kant, metafizik bilgiler sadece a priori yargıları içermelidir der ve buradan yargıları açıklamaya geçer. Yargılar hangi kaynaktan gelirlerse gelsinler, içerik bakımından aralarında fark vardır. Analitik yargılar yeni bilgi vermez, onların yüklemde öznelerinde zaten var olandan başka, yeni bilgi bulunmaz. Örneğin "Bütün cisimler yer kaplar." dediğimizde zaten cismin "yer kaplama" özelliği bilimiz dâhilinde olan bir şeydir. Buna karşılık, "Bazı cisimler ağırdır." önermesi, cisim kavramında düşünülmeyen yeni bir bilgiyi bana kazandırmaktadır. Çünkü cisimlerin bazıları ağır olduğu gibi hafif de olabilir. Bu tür yargılara da Kant sentetik yargılar adını verir.²⁵⁸ Bütün analitik yargıların çelişme ilkesine bağlı olduğunu belirten Kant, evetleyici analitik bir yargının yüklemi zaten önceden öznenin kavramında düşünüldüğünden ötürü, o özne hakkında çelişmeye

²⁵⁶ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, (AUE) çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1993, s. 38.

²⁵⁷ Kant, *AUE*, s. 39.

²⁵⁸ Kant, *Prolegomena*, s. 15.

düşmeden değillenemez, der. Aynı şekilde, çelişme ilkesinden dolayı, onun tersi de, analitik fakat değilleyici bir yargıda özne hakkında değillenmek zorundadır. "Her cisim yer kaplar." ve "Yer kaplamayan cisim yoktur." gibi (yalın) önermelerde bu böyledir. İşte bu nedenle bütün analitik önermeler, kavramları deneysel olsa da yeni bilgi vermezler.

f. Transendental Aesthetik (Zaman ve Mekân)

Kant, aşkınsal estetik bölümüne, bilgimizin meydana geliş sürecinde fonksiyonları olan yetilerden ve bu yetilerin görevlerinden söz ederek başlar. Bir bilgi nesnelerle hangi yolla ilgili olursa olsun sezgi ya da görü (anschauung) olmadan bir bilgi haline gelemmez. Sezgiler de ancak nesneler bize duyular aracılığıyla veriliyorken, nesne aklı etkiliyorken varlığa gelirler. Bu süreçte bir başka önemli yeti, "nesnelerin bizi etkileyiş kipi yoluyla tasarımları alma yetisi" olan "duyarlık"tır. "Öyleyse duyarlık aracılığıyla nesneler bize *verilirler* ve yalnızca o bize *sezgileri* sağlar; anlak (anlama yetisi, zekâ) yoluyla ise *düşünürlürler* ve *kavramlar* ondan doğar".²⁵⁹ Bu durumda, *duyarlık* ve *sezgi* olmaksızın bir bilginin meydana gelmesi olanaksızdır. Yani duyarlık anlama yetisi için malzeme sağlar. Duyum yoluyla elde edilen bilgilerin, yalnızca "düşünürlür" ya da "duyulur" yanlarından ibaret olmadığını belirten Kant, bir cismin tasarımından, anlağın ona ilişkin olarak düşündükleri töz, kuvvet, bölünebilirlik vb. ile görgül sezgiden elde edilebilecek olan nüfuz edilemezlik, sertlik, renk vb. özelliklerinden soyutlandığında da geriye bir şeyler kalacaktır; ki bunlar uzam ve şekildir, der. Kant, bu yer kaplama özelliğini *arı sezgi* olarak adlandırır ve duyarlıkta a priori olarak yer aldığını savunur. Kant'ın felsefeye bir yenilik olarak kattığı ve belki de Saf Aklın Kritiği'nin en önemli öğretisi bu mekân-zaman konusundaki çözümlemesidir. O, Transendental Aesthetik bölümünde a priori bilgi ilkeleri olarak adlandırdığı duyarlık ve duyumdan ayrı olarak düşündüğü, "iki ayrı sezgi biçimi" olan mekân ve zaman kavramlarını incelemektedir. Buradan da a priori ve a posteriori bilgi türleri ile bu bilgilerin yardımıyla elde edilen yargılar konusuna varılacaktır. Kant daha işin başında, bir yandan ampiristlerin kabul etmediği a priori unsurların duyarlık yoluyla bilgi sürecine

²⁵⁹ Kant, *AUE*, s. 51.

katıldığını ve var olduğunu ortaya atmakta, bir yandan da, dış duyumun salt formu olan mekân ile iç duyumun salt formu olan zamanı, her türlü deneyden önce var olan salt unsurlar olarak ortaya koymaktadır. Kant, uzay ve zamanın, kendilerinde nesnel olduklarını, *kendilerinde şeylerin* olanağının koşulu olduklarını belirtir. Ne mekân ne de zaman, deneyim sonucunda elde edilmiş şeyler olmadıkları gibi, bunlar birer kavram da değildirler. Mekân da zaman da birer görü (*anschauung*) olup, a priori olarak *algılama sırasında* var olurlar. Bunların böyle var olduklarını, uzaklık konusunda, algının hiçbir türüne sahip olmayan bir çocuğun bile, hoşuna giden şeylere yaklaşıp, hoşuna gitmeyen şeylerden uzaklaşması, nesnelerin önünde, arkasında, yanında, sağında, solunda vb. olduklarını bilmesi örnek olarak gösterilebilir. Bu durum, nesnelerden önce de mekân fikrine sahip olunduğunu gösterir. Zaman için de yine çocuk örneğini verecek olursak, çocuğun, “önce” ve “sonra” fikrine sahip olduğu bir gerçektir; eğer a priori olarak zaman fikrine sahip olmasaydı, algılar, birbirini takip etmek yerine, düzensiz, rastgele ve birbirine karışmış durumda olurlardı. Böyle bir durum olmadığına göre, çocuğun herhangi bir algıdan önce zaman fikrine sahip olduğu anlaşılmıştır.²⁶⁰

Mekân ve zamanın zihinde a priori olarak varlığının en önemli kanıtını geometri ve matematik gösterir. Çünkü her ikisiyle de çok sayıda belgitle²⁶¹ ve sentetik, daha doğru deyimle **Sentetik A priori** önerme vardır. Geometri mekânın, aritmetik ise zamanın bilimidir. Geometrinin önermeleri *sentetik a priori önermeler* için en iyi örneklerdir. Zaman için de matematiğin önermeleri aynı niteliklere sahip önermeler olarak örnek verilirler. Hatta geometri ve matematik olanaklı olmalarını, mekân ve zaman dediğimiz salt formlara borçludurlar. Geometri ve matematiğin bu **sentetik a priori önermeleri** deneyimden önce vardılar; deneyimle elde edilen bilgilerin de kaynağı ve güvencesi durumundadırlar. Hiçbir kimse, geometrinin aksiyomlarını ve matematik işlemlerin değişebilirliğini tartışmamıştır. Olası bilgi veren deney de, bu iki disiplinin tartışmasız ve kesin bilgi veren özelliğinin çok gerisinde kalır. Bu disiplin-

²⁶⁰ Krş. Weber, *a.g.e.*, s. 308.

²⁶¹ Belgit: Bir önermeyi tanıtlamak için gösterilen ve daha önce doğru diye kabul edilen bir başka önerme, hüccet, burhan.

lerin güvenilirliği deneyden gelmediğine göre, akıldan gelmektedirler ve a prioridirler. Kant'a göre "mekân ve zaman bizim dışımızda var olan şeyler değildirler; bizim algılama yeteneğimizin formlarıdır; bizde bulunurlar ve insanın akıl gücünün biçimleridirler."²⁶²

Kant, duyulur dünyanın bizim algımızdan ibaret olduğunu söyler, zaman ve mekân da dâhil, hiçbir şeyin bizden bağımsız varlıklarını bilemeyiz, der. Kant'ın, "görünüş" kavramının tam karşıtı olan "kendinde şey" (ding an sich) dediği varlığı bilemeyeceğimizi, çünkü insanın, zaman ve mekânda var olanların dışındaki şeyleri bilemeyeceğini söylediğini hatırdan çıkarmamak gerekir. Ancak, var olanlar insanların algıları ile sınırlı değildirler. Kant'ın bilgide "transendental idealizm" terimi ile Berkeley'in idealizmi birbirinden farklıdır. Berkeley, maddi evreni bütünüyle yadsırken, Kant, ister ideal (akli) isterse deneysel olsun, algıladığımız her şeyin bir gerçekliği olduğunu kabul eder ve bu konuda asla şüpheli bir tutum içinde olmaz.²⁶³

Zaman, mekân ve neden'in olmadığı bir yerde bilginin de mümkün olmayacağına ilişkin aktaracağımız şu örnek, Kant'ın doğru ya da yanlış her tür bilginin bilgi niteliği kazanması için gerekli olan "**salt formlar**"ı güzel açıklamaktadır: "Bir trafik polisi bir kazayı haber vermek için polis merkezine gider. Ancak kazanın ne *zaman* olduğu sorusuna, belli bir zamanda meydana gelmediği cevabını verir. *Nerede* olduğu sorusuna, belli bir yerde olmadığı cevabını verir. Kaza sadece olmuştur. ve nihayet kazaya neyin *sebebi* olduğu sorusuna, polis, hiçbir şeyin sebep olmadığı cevabını verir. Çok hızlı ya da tehlikeli bir şekilde giden hiçbir araba yoktur. Kaza ansızın, nedensiz olmuştur. Polis şefi, trafik polisinin saçmaladığını düşünecektir. Başka bir deyişle, bu haberin yanlış olduğunu göstermek için delil toplamaya gerek yoktur. Trafik polisinin yaptığı hata, basit deneysel yanlışlıklardan daha temeldir. Yanlış bir vakit, yanlış bir cadde

²⁶² Heimsoeth, *a.g.e.*, s. 81.

²⁶³ Kant, *Prolegomena*'da hem Descartes'in deneysel idealizmi ile, hem de Berkeley'in "mistik ve hayal kuran idealizmi" ile ilgisinin olmadığını belirtmekte, Berkeley'in, şeylerin varlığını reddederken şüpheli bir tavır sergilediğini, kendisinin ise şüpheliği asla aklına bile getirmediğini vurgulamaktadır. Bkz. *Prolegomena*, s. 43.

ismi ya da doğru olmayan bir sürat ve hatalı bir sürüş yönü bildirmemiştir. Trafik polisi bunların hepsiyle ilgili yalan yanlış bilgiler verebilirdi. Ancak polisin yaptığı hata deneysel değildir ve daha temelde bir yerlerde yatar. Herhangi bir yerde ya da zamanda meydana gelmeyen ya da herhangi bir nedenden kaynaklanmayan bir kaza tamamıyla *anlaşılmazdır*. Diğer bir ifadeyle *zaman, mekân ve nedensellik zaruri ve evrensel olarak geçerli formlardır, çünkü bilginin anlaşılır olabilmesi yani bilgi olabilmesi için zaman, mekân ve nedensellik faktörlerini üzerinde taşıması gerekir*. Bu faktörler bilgiyi mümkün kılan şartlardır.

g. Zekânın Eleştirisi Ya Da Transendental Mantık

Bilgimizin, duyu ve sezgi gibi iki kaynaktan geldiğini kabul eden Kant, insan zekâsının (verstand) a priori yasalara göre bilgiyi işleyen ve yargı haline getiren bir yeti; yargılarımızı evrensel fikirler dizisi haline getiren yetinin de akıl (vernunft) olduğunu bildirir. Sezgiler ve onlardan oluşturulan kavramlar da bilginin kaynaklarıdır. Ne sezgiler (görüler) olmadan kavramlar, ne de kavramlar olmadan sezgiler bir anlam ifade ederler. Birinciler *duyumlanır*, ikinciler *düşünülür*. Bu durumda “Sezgisiz kavram; kavramsız da sezgi olmaz”. Tasarımları alma yetisi “duyarlık”, tasarımları kendisinde üretme yetisi de anlak(zekâ)tır. Bu yetilerden hiçbirisi diğerine tercih edilemez. Duyarlık olmadan hiçbir nesne bize verilemez; anlak olmadan da hiçbir şey düşünülemez.²⁶⁴ Akıl hiçbir şeyi sezemez, duyular da düşünemezler. “İçeriksiz (algısız) kavramlar boş; kavramsız algılar kördür.” sözü, Kant’ın ampirizm-rasyonalizm uzlaştırmasıyla ilgili en önemli sözlerden birisidir.

h. Transendental Analitik (Kategoriler Teorisi)

Sezginin zaman ve mekâna ihtiyaç duyması gibi, aklın da sezgiler yardımıyla çıkardığı yargıları belli kalıplar çerçevesinde sistemleştirmesi ve geliştirmesi gerekir. Bu kalıplar, Aristoteles’in de kullandığı kategorilerdir. Kant da aynı kavramı kullanır ve uygulamada bazı farklar olduğuna işaret eder.²⁶⁵ Kategorilerin görevi, deney yoluyla elde edilen verileri düzenlemek,

²⁶⁴ Kant, *AUE*, s. 66

²⁶⁵ *A.g.e.*, s. 77.

birbirine bağlamaktır. Kant bu işe sentez adını vermektedir. Bilgimizin ilk kaynağı üzerine yargıda bulunmak için sentez konusuna çok dikkat etmek gerekir. Kant, sentezin hayal gücü tarafından üretildiğini ve onsuz hiçbir bilginin olamayacağını belirtir. Kavramlara bu sentezi getirmenin aklın işi olduğunu söyler. Deney ile aklın bilginin iki önemli kaynağı olduğunu kabul eden ve deneysel bilginin özelliklerini verdikten sonra, akıl bilgisinin ilke ve kurallarını koyan mantığın irdelenmesine geçen Kant'ın, burada da kategorileri ele aldığı görülür. Ancak, burada, bildiğimiz biçimsel mantıktan değil, Kant'ın ifadesiyle "transendental mantık"tan söz edilmektedir. Sezgi nesneleri üzerine a priori olarak uygulanan *salt akıl kavramları* dediği kategorilerin sayısı on ikidir. Bunlar da dört grupta incelenir; birincisi, nicelik: **Tekil, Tikel, tümel**; ikincisi, nitelik: **Olgusal-lık, olumsuzlama, sınırlama**; üçüncüsü, ilişki: **İltililik-kalıcılık, neden-etki, etken-edilgenlik**; dördüncüsü ise modalite: **olanak-olanaksızlık, varlık-yokluk, zorunluluk-olumsallık**. Hüküm vermede yardımcı olan bu Kategorileri şu örneklerle daha iyi anlamak mümkündür: "1. Evrensel hüküm (Bütün insanlar ölür.) 2. Tikel hüküm (Birçokları filozoftur.) 3. Bireysel hüküm (Mehmet matematikçidir.) 4. Olumlu hüküm (İnsan ölümlüdür.) 5. Olumsuz hüküm (Ruh ölümlü değildir.) 6. Sınırlayıcı hüküm (Ruh ölmezdir.) 7. Kategorik hüküm (Tanrı adildir.) 8. Hipotetik hüküm (Eğer Tanrı adilse kötülerini cezalandırır.) 9. Disjonktif (bölücü, ayırıcı) hüküm (Yunanlılar veya Romalılar eski çağın birinci kavimleridir.) 10. Problematik hüküm (Gezegenerde belki oturanlar vardır.), 11. Assertorik (yalın) hüküm (Dünya yuvaraktır.) 12. Apodiktik (zorunlu) hüküm (Tanrı'nın adil olması gerekir.)"²⁶⁶

Kant, kategoriler tablosunun, tüm akıl bilgilerinin bilimsel biçimi açısından önemli sonuçlar getirebilecek kimi ince irdeme noktalarına işaret ettiğini söyler. Yine, bu tablonun, felsefenin teorik bölümünde çok yararlı olmasını, onun "anlağın tüm ögesel kavramlarını eksiksiz kapsaması" vb. nedenlere bağlar.

1. Salt Anlama Yetisinin İlkeleri

"Deneyim alanında salt anlama yeteneğinin kavramları ile algının salt formlarının, özellikle zamanın birlikte çalışmasıyla,

doğa bilimlerinin *a priori ilkeleri* ortaya çıkar. Sonradan Kant bu sorunla ilgili kitabına şu adı vermiştir: *Doğa Bilimlerinin Metafizik Öntemelleri*. Bu bilgi ilkeleri aynı zamanda doğanın kendisinin, *mundus sensibilis*'in de ilkeleridir. Bunların hepsinin üstünde sentetik yargıların en yüksek ilkesi bulunur. Bu ilkeye göre bizim karşılaşılabileceğimiz her şeyin görünüş dünyasının bütün objelerinin uydukları koşullar, bizim özalgılarımızı, deneyim ve kavramlarımızı yöneten koşullarla aynıdır. İnsan düşünmesi ile doğa arasında, ilkeleri bakımından bir uygunluk vardır. Doğa bize yabancı olan, 'kendi başına' bir varlık değildir; görünüşlerin bir bütünüdür. Doğada olup biten her şey zaman ve mekân yasalarına göre olup bitmek zorundadır. ... Nedensellik yasası gibi bir ilke, doğanın en yüksek yasasıdır. 'Kendi başına şey'lerin nedensellik yasasına uyup uymadığını, uyuyorsa ne dereceye kadar uyduğunu bilmemize olanak yoktur. Buradaki nedensellik de salt bir '**kendi başınalık**' (noumenon) olarak kalmak zorundadır."²⁶⁷

i. Fenomen ve Numen²⁶⁸

Buraya kadar özet bir biçimde sunulan bilgilerden anlaşılabilirliği gibi, Kant, bizim genel olarak "akıl" diye adlandırdığımız yetinin ayrıntılı bir çözümlemesini yapmaktadır. Genel anlamıyla, aklın, deneyim yoluyla elde ettiği sezgisel bilgilerden başlayıp, kavramlar ve yargılar üreten birimi anlak (verstand), bu kavram ve sezgilerden ürettiği salt ilkeler (kategoriler) ve bunlar yardımıyla elde edilen matematiksel fiziksel bilimlere kaynaklık eden sentetik *a priori* hükümler, pozitif bilimlerin bu çerçevede olanağı vb. araştırmalardan sonra, aklın neleri bilip neleri bilemeyeceği, yetkin olabileceği alanlarda elde ettiği başarı, yetkin olamayacağı alanlarda düştüğü hatalar bu bölümde ele alınır. Kant "akıl" dediğimiz yetimizi "bağımsız bir ülke" ya da "ada" olarak görmektedir. Hiç kuşkusuz, var olanlar bu adada bulunanlardan ibaret olmadığı gibi, varlığa gelmede ve bilgi değeri taşımada, yalnızca bu adanın "yasaları"na da tabi değildir. Kant, anlağın kullandığı her şeyin deneyimden gelmediğini kabul eder, ama hemen her ilkesinin ancak deneyimde

²⁶⁷ Heimsoeth, *a.g.e.*, s. 94.

²⁶⁸ Noumenon (İng. Thing pers e; Alm. Ding an sich), çoğul Noumena, Grekçe Nous'tan türetilmektedir.

kullanılabileceğini iddia eder ve şöyle der: “Arı anlağın ilkeleri, ister matematiksel ilkeler gibi *a priori* oluşturunca, isterse devimsel ilkeler gibi salt düzenleyici olsunlar, bir bakıma olanaklı deneyim için arı şemadan başka bir şey kapsamazlar.” Bu satırların devamında, insan, kimi şeyleri bilmekle kalmaz, bunların arka planlarını da merak etmeye başlar, diyerek, anlama yetisinin kendi dışındakileri de bilme merakı olduğuna işaret eder. İşte görgül olanın dışında ve anlama yetisinin (verstand) kendini bağladığı yasa ya da ilkelerin neleri kapsadığı, sınırlarının nerede başlayıp, nerede bittiği konusundaki yetkinsizliğine işaret eden Kant, akıl için şu değerlendirmeyi yapar: “Kendi öz bilgisinin kaynakları üzerine düşünmeksizin salt görgül kullanımına gömülmüş anlak, gerçekten de ne denli başarılı olarak ilerlerse ilerlesin, gene de öyle bir şey vardır ki onu yerine getiremez, yani, kullanımının sınırlarını kendisi belirleyemez ve bütün bir alanında neyin içerde ve neyin dışarıda yatabileceğini bilemez.”²⁶⁹ Açıkça belirtmek gerekir ki, kategoriler bize ancak deneysel olanın bilgisini verebilirler; onun dışındaki bilgi vermeye yeteneksizdirler. Kant, *anlağın, tüm a priori ilkelerini ve bütün kavramlarını “görgül olandan başka hiçbir biçimde kullanmadığı, aşkınsal kullanımlarının ona bütünüyle kapalı olduğu, önermesi, eğer pekinlikle kabul edilecek olursa, önemli sonuçlara götüreceğini belirtir. İlkinde, her kavramın mantıksal biçimi, ikincisinde, kendisiyle ilişkili olacağı bir nesnenin varlığını biliriz. Böyle bir nesne olmaksızın kavramın hiçbir anlamı yoktur ve içerikte bütünüyle boştur. Öyleyse, diyor Kant, “tüm kavramlar ve onlarla birlikte tüm ilkeler, ne denli a priori olurlarsa olsunlar, gene de görgül sezgilerle, olanaklı deneyim için verilerle ilişkilidirler. Bu ilişki olmaksızın hiçbir nesnel geçerlikleri yoktur.”*²⁷⁰ Kant, *numen* kavramının da kendiliğinden meydana gelmiş ya da uydurulmuş bir kavram olmadığını, anlağın duyulur olanlara karşıt olarak “muhtemel” bir kavram olarak ürettiğini kabul eder. Kant şunları söyler: “Anlak, bir bağıntı içindeki nesneyi yalnızca fenomen olarak adlandırdığı zaman, aynı zamanda bu bağıntının dışında bir *kendinde şey* (ding an sich; noumenon) tasarımını da oluşturur

²⁶⁹ Kant, *AUE*, s. 155.

²⁷⁰ *A.g.e.*, s. 155.

ve böylece kendini bu tür nesnelerin *kavramlarını* da yapabilir olarak görmeye başlar.”²⁷¹ *Saf Aklın Kritiği*’ndeki bu değerkendirilmesine paralel görüşleri *Prolegomena*’da da dile getirmekte ve şöyle demektedir: “...Demek ki anlama yetisi, görünüşler diye bir şey varsaymakla, aynı zamanda kendi başına şeylerin (Dingen an sich) varlığını da kabul etmiş olur.” Yine devamında, “eleştirel türetimimiz bu gibi şeyleri (noumena’yı) hiçbir şekilde olanaksız kılmaz.”²⁷² Kant, töz, kuvvet, eylem, gerçeklik ve neden gibi kavramları noumenal kavramlar olarak tanır ve saf aklın “bilgi” nesneleri olarak kabul etmez; varlıklarını da yadsımaz. Ancak, onların saf anlama yetisi de deneyimin dışındaki nesnelere karşı yetkisizdir. Anlak, ister istemez, arı anlak kavramlarının numenler açısından bir anlam taşıyıp-taşımadıkları ve onları bilmemizin bir yolu olup-olmadığı sorusunun ortaya çıkabileceğini söyler. Ama sonuç olarak Kant, kategorilerin de zihnin başka ilkelerinin de fenomenal âlemin dışında bir nesnesinin olamayacağını söyler. Mundis sensibilis ve mundis intelligibilis ayrımının da yanlış anlaşıldığını belirterek, nesnelerin duyular aracılığıyla *göründükleri* gibi, anlak yoluyla da *oldukları* gibi anlaşıldığını söylemek, onların, Platoncu anlamda bir duylara dayalı *görüngüsü*, bir de akılda bulunan *hakikati* olduğu anlamına gelmediği görüşündedir, Kant. Burada ikinci tür bilgi de nesnelerin kendileriyle ilgilidir. Duyulur alanın (fenomen) dışında kalan şeyler bizim için “bilinemez” olarak kalacaklardır. Hatta anlağın, duyulurların dışında kalan ve *numen* olarak adlandırılan alanın bilgisine sahip olup-olmayacağını bile bilemeyeceğini söyler.²⁷³

j. Transendental Diyalektik (Dar Anlamda Akıl ve Onun İdeleri)

Kant, Transendental Analitik adını verdiği bölümde geliştirdiği ve iki bölüme ayırdığı **aşkın mantık** görüşünün birinci bölümü çerçevesinde, kategorilerle birlikte, doğanın temel yasalarını ve bunların kaynağı olan salt anlama yeteneğini (vers-tand) ele almıştı. Önceki bölümde, A priori ve sentetik a priori ile matematiğin kendinden apaçıklığını, her ne kadar matema-

²⁷¹ *A.g.e.*, s. 161.

²⁷² Kant, *Prolegomena*, s. 66-67.

²⁷³ Kant, *AUE*, s. 163

tik kadar kesin olmasa da, deneysel doğa bilimlerinin de olanaklı ve doğrulanabilirliği olan alanlar olduğunu ortaya koyan Kant'ın akıl eleştirisi Transendental Diyalektik bölümünde de devam ediyor. Daha önce, kategorileri ve onlara zemin hazırlayan deney ve duyu dünyasıyla ilişkilendirilen a priori yargıları *anlama yetisinin saf kavramları* olarak adlandırmıştı. Transendental mantığın ikinci bölümü olan **Aşkınsal Diyalektik bölümünde de saf aklın (vernunft) kavramlarını ele almaktadır**. Kant saf aklın aşkın bilgilerini ya da kavramlarını **"ideler"** olarak adlandırmaktadır. Burada ideler, anlama yetisindeki kendiliğinden doğan a priorilere benzer bir biçimde, bu kez deneyle ilgisi olmaksızın salt düşünsel nitelikte, **saf aklın ilkelere** olarak tanıtılır. ve burada "ideler" aracılığıyla "bilimsel bir metafiziğin olanağı" ele alınıyor. Tahmin edilebileceği gibi, matematiksel tam açıklıkla, deneysel akıl yürütme yöntemine dayalı doğa metafiziğindeki kanıtlanabilir bilgi türü ile "deneyle ne doğrulanabilir ne de çürütülebilir"²⁷⁴ olan ideler arasında derin ayrılıklar bulunduğu anlaşılacaktır. İdelerin, kategoriler gibi "nesnel çıkarsama"ya olanaklı olmadığı, çünkü nesnelerle hiçbir bağlantısının bulunmadığı, ama usumuzun doğasından öznel bir türetimin eseri olduğu da Kant tarafından açıklanıyor.²⁷⁵ İdeler'in akılda gizlenebilecek yanılgılarını deneysel kanıtlamalar değil, ancak yine saf aklın kendisi bulabilir. Bu bölümde ortaya çıkan idelerin kaynağı ve ilgili olduğu alanlara ilişkin açıklamaları Kant'ın kendisinden aktarmak en uygun yol olacaktır, şöyle diyor Kant: "Kategorilerin kaynağını anlama yetisinin bütün yargılarının dört işlevinde bulduğumdan, idelerin kaynağını aklın (vernunft) çıkarımlarının üç işlevinde aramam doğaldı; çünkü böyle saf akıl kavramları (transendental ideler - Transszendentale Ideen) bir kere verilince, bunları doğuştan saymak istemiyorsak, ancak ve ancak aklın kendisinin aynı ediminde bulabiliriz. Bu edim, sırf biçimle ilgili olması bakımından, akıl çıkarımlarında mantıksal olanı; anlama yetisinin yargılarını şu veya bu biçimde a priori belirlenmiş olarak tasarımlaması bakımından ise, saf aklın transendental kavramlarını oluşturur. Akıl çıkarımlarının biçimlerindeki fark, bu çıkarımla-

²⁷⁴ Kant, *Prolegomena*, s. 82.

²⁷⁵ Kant, *AUE*, s. 190; § A 336.

rı kesin, koşullu ve ayırıcı olarak bölümlemeyi gerektirir. Böylece, bunlara dayanan akıl kavramları ilkin tam özne idesini (tözsel olanı), ikinci olarak koşulların tam dizisi idesini, üçüncü olarak da bütün kavramların olanaklı olanın eksiksiz tümünün idesinde belirlenmesini içerir. İlk ide psikolojik, ikincisi kozmolojik, üçüncüsü teolojiktir.²⁷⁶ Üçü de her biri kendi tarzında olmakla birlikte, diyalektiğin ortaya çıkmasına neden olduklarından, saf aklın bütün diyalektiğinin, paralogismlere, antinomiye ve sonunda saf aklın idealine bölünmesi buna dayanır.²⁷⁷ Yani Kant, saf aklın kendi ilkelerinden yola çıkmasıyla doğrulara değil, kendi içinde mücadele edeceği kısır döngülere, eristik ve sofistik nitelikli bir diyalektiğe yakalanacağını belirtmektedir.²⁷⁸ Saf aklın böyle bir “dinamizmi” barındırdığı bilgisini vermek, Kant’ın buradaki asıl amacını oluşturmaktadır.²⁷⁹ İnsanın saf aklı, saf anlama yetisi ile elde edilen “koşullar” ve bunların zaman ve mekân çerçevesinde gerçekleşip, belli bir neden-etki yasasına bağlı olması gibi değil, ayrıntılarını açıklayamayacağı ve metafizik kuruntulara düşeceği idelerin kaynağıdır. Kant, saf aklın “ruh” “kozmoz” ve “Tanrı” diye üç temel idesinin olduğunu söyler. Platon’dan başlayıp Skolastik dönem, Yeniçağda Descartes, Spinoza, Leibniz ve Wolff gibi filozoflarla devam eden rasyonel metafiziğin “ruh problemine bakışı” büyük tartışmaların yapıldığı bir alandır, aynı şekilde, evren ve Tanrı sorunları da böyledir. Kant, bunların saf akıldaki varlığını inkâr etmez; hatta onların akılda varlığının doğallığını savunur; ancak, “idelerin” bilme konusu yapılmasına ve kanıtlanmaya çalışılmasına karşı çıkar. Çünkü *Pratik Aklın Kritiği*’nde ruh ve ölümsüzlük konusu sorun olarak varlığını sürdürürler.²⁸⁰ Bu idelerin ne kategorilerle benzerliği ve ilişkisi ne de obje olabilecekleri hiçbir deneyimin olanakları yoktur. İnsan

²⁷⁶ A.g.e., s. 190.

²⁷⁷ Kant, *Prolegomena*, s. 82-83.

²⁷⁸ Kant, “Öyleyse arı us bir aşkınsal ruh öğretisi (psychologia rationalis) için, bir aşkınsal evrenbilimi (cosmologia rationalis) için ve son olarak bir aşkınsal Tanrı bilgisi (theologia rationalis) için idea sağlar... Anlak (verstand) bununla ilgili en ufak bir yetkiye sahip değilken, “Bu bilimler yalnızca arı usun arı ve gerçek birer ürünü ya da sorunudurlar.” der. Bkz. Kant, *AUE*, s. 190; §B 392; §A 335.

²⁷⁹ Heimsoeth, a.g.e., s. 101.

²⁸⁰ A.g.e., s. 104.

aklı koşullarını ve meydana gelişlerini birbirleriyle tam bağlantılı olarak açıklayamadığı halde, bunlar hakkında teoriler kurarak metafiziğe kayar, ve bu duruma da kaçınılmaz olarak düşer; algı içeriği olmayan bu boş kavramlara, özellikle “kozmoz ya da evren” örnek olarak verilebilir.²⁸¹ Kant bu idelerden üç temel alan ortaya çıkarıldığını belirtir ve transendental diyalektik’in ikinci bölümünde bu çıkarımı uzun uzun eleştirir. Ele aldığı üç temel alan; saf aklın ruh teorisini incelediği **rasyonel psikoloji**, evren hakkında ampirik araştırma ve ilkelere değil de akla dayanan evren teorisini, **rasyonel kozmoloji**, üçüncüsü ise, klasik dini kaynaklara ve geleneklere dayanmayıp, salt akılla temellendirilen **rasyonel teolojidir**. Kant, aşkınsal ideaların birbirleriyle belli bir birlik ve bağlantı içerisinde olduklarını söyler. Saf akıl bu ideler aracılığıyla bu alanla ilgili tüm bilgilerini bir sistem dâhilinde toplar. Kendi kendinin, yani ruhun bilgisinden evrenin bilgisine, bundan da **asıl varlığa** ilerleyiş gösterir.²⁸² Kant, metafizik araştırmaların gerçek gayeleri olarak, Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük olmak üzere üç ideanın bulunduğunu söyler. Bunların her biri, bir diğerini gerektiren ve sonuçta, tanrıbilimi ve ahlakı ve bunun ikisinin birleşimi olan dini araştırmamızın en yüksek erekları olarak ortaya koyar. İdealar görünüşlerin değil, bu tür metafizik konuların, kurgul konuların dayanağı olacaktır.²⁸³

k. Antinomiler

Kant’ın, saf aklın ideleri olarak ele aldığı konulardan, özellikle evren idesi kapsamında ele aldığı antinomiler konusu önemlidir. Zaman ve mekânın sınırları içerisinde kalarak bilgiyi alabilen insanın yapısı, “şeylerin” bütününe kapsayan, belki de zaman ve mekân dışı, üstelik “algı” sınırlarının ötesinde olan bir evren anlayışını kavrayamaz. Kavrayamadığımız için de o bizim için içi boş bir kavram olur. “Gerçi zaman ve mekân bizi sonsuza götürür; ama sınırsız olan (mutlak olan) hakkında bir yargıya varma hakkını bize veremez. Çünkü biz sınırlı düşüncemizle sınırsız olanı kavramaya kalktığımızda, yanılsama (illusion) başlar. Hakikat olduğu söylenen, birbirine karşıt teoriler

²⁸¹ *A.g.e.*, s. 102

²⁸² *A.g.e.*, s. 191

²⁸³ *A.yer.*

birbirleriyle çatışmaya başlarlar. Kant, burada basit bir şüpheciliğe düşmüyor, aksine birbirine karşıt ve bu karşıtlığı aynı güçte argümanlarla destekleyen değişik metafizik sistemlerin ikisi de aklın varlık yapısında var olan düşüncelerdir, diyerek aklın ne birini tercih etme ne de reddetme durumunda olamayacağını belirtiyor. Kant antinomiler konusunda önce tezleri sonra karşı tezleri ortaya koyar. Her iki tezin de aynı ölçüde kabul görebileceğini öne sürerek, aklın diyalektiğe düştüğünü göstermeye çalışır.²⁸⁴ Kant, bu konuyu dört temel antinomide ortaya koyar. Bu antinomileri kısaca şöyle özetleyebiliriz:

Antinomilerin ilki Nicelik antinomisidir ve şöyledir: Evrenin bütünü hakkında akılda var olan ide, aklın doğal yapısından gelen bir idedir. Bu konunun ele alınışı şöyledir:

Tez: Evrenin zamanda bir başlangıcı vardır ve uzay açısından da sınırlar içinde kapalıdır.

Karşı tez: Evrenin hiçbir başlangıcı ve uzayda hiçbir sınırı yoktur; tersine zaman açısından olduğu gibi, uzay açısından da sonsuzdur.²⁸⁵

Ancak bunu anlamlandırmaya ve bir içerik kazandırmaya çalışmak, onu zaman ve mekânla sınırlandırmak, anlamsız bir çaba içine düşmek demektir. Çünkü biz evrenin sonsuz mu sonlu mu, öncesiz mi sonradan meydana gelme mi, başka bir ifadeyle, ezeli ve ebedi mi olduğu konusunda bir yargıya varma hakkına da, yetisine de sahip değiliz.

İkinci antinomi Nitelikle ilgilidir. Burada da Atomcuların ve Leibniz'in savunduğu evrenin, artık parçalara bölünemeyecek kadar küçük atom ya da monadlardan meydana geldiğini savunan görüş ile, Descartes ve Spinoza'nın, maddenin zamana ve mekâna bağlı olması nedeniyle bölünebileceğini iddia ettiği görüşlerin çarpışması anlatılır.

Tez: Evrendeki her bileşik töz basit parçalardan oluşur ve genel olarak basit olandan ya da bundan birleşmiş olandan başka bir şey yoktur.

Karşı tez: Evrende hiçbir bileşik basit parçalardan oluşmaz ve genel olarak evrende basit hiçbir şey yoktur. Sonuç olarak, biz varlığın ne küçük töz olan monad ya da atomlardan meydana

²⁸⁴ A.g.e., s. 224.

²⁸⁵ A.g.e., s. 231.

na geldiğinden, ne de sonsuza kadar bölünebilirliğinden kesin olarak söz edemeyiz. Biz evreni ve içindekileri ancak zaman ve mekân sınırları çerçevesinde olan yönüyle bilebiliriz.

Bağlantı antinomisi: Nedensellik, Determinizm-İndeterminizm

Tez: Doğa yasalarına göre nedensellik kendisinden evrenin görüngülerinin tümünün de türetilebileceği biricik nedensellik değildir. Bu görünüşleri açıklamak için bir de özgürlük yoluyla nedenselliği varsaymak zorunludur.

Karşı tez: Hiçbir özgürlük yoktur; tersine evrendeki her şey yalnızca doğa yasalarına göre olur. (Hobbes, Spinoza)

Kant'ın en önemli gördüğü, *Pratik Aklın Kritiği*'nin de önemli bir sorunu olan "özgürlük" konusunun işlendiği bu antinomidir. Evrende meydana gelen bütün olayların bir sebep-sonuç ilişkisi içerisinde meydana geldiği bilinen bir şeydir. Buna göre "Nedensiz bir şeyin meydana gelmesi mümkün değildir." Her şey bir nedene bağlı olarak kabul edilince, Aristoteles'ten beri büyük bir kabul gören, "hiçbir nedene ihtiyaç duymayan" ve nedensellik halkasının başlangıcında yer alan bir "ilk neden" in zorunluluğu fikri reddedilmiş olmakta, bu "özgür neden" ortadan kalkmaktadır. Bunun yerine, Kant'ın da kabul ettiği hem doğanın hem de evrenin bir yasası olarak, nedenler zincirini sonsuza kadar götüren bir zorunluluk ortaya çıkacak, evrende hiçbir şey nedensiz ve özgür olmayacaktır. Hobbes ve Spinoza'nın da aralarında bulunduğu bazı determinist filozofların görüşleri buna örnektir. İşte bu iki iddiayı da aklın öne sürebileceğini söyleyen Kant, aklın çatışkısının burada da kaçınılmaz olduğu çıkarımını yapmaktadır. Çünkü özgürlüğü kabul etmeyen nedensellik ile "özgür" bir "ilk neden"den başlatılan nedensellik birbiriyle çatışkı halinde olacaktır. Kant, birinci ve ikinci antinomideki belirsizliği makul görmekte, ancak bağlantı antinomisinde yer alan "otonom" bir ilk neden düşüncesini "kendi başına şey"ler için, yani noumenon için mümkün olabileceğini kabul etmektedir.²⁸⁶ Özgürlüğün nedenselliği düşünülür alanda (mundus intelligibilis), doğa yasalarının dayandığı nedensellik ise duyulur alanda (mundus sensibilis) geçerli olur ve buradaki çelişki giderilebilir.

²⁸⁶ Heimsoeth, *a.g.e.*, s. 109.

I. Modalite antinomisi:

Tez: Evren öyle bir şeye aittir ki, onun parçası ya da nedeni olarak, mutlak olarak zorunlu bir varlıktır.

Karşı Tez: Ne evrende ne de evrenin dışında, onun nedeni olarak, **mutlak zorunlu** hiçbir varlık yoktur.²⁸⁷

Kant ilk iki antinomiye uzay ve zaman ile ilgili olduğu için “matematik antinomiler”; çok önemsedığı “nedensellik” ile ilgili olan son ikiye de “dinamik antinomiler” adını verir.

Gerek nedensellik konusunda gerekse diğer antinomilerde Kant’ın önemle üzerinde durduğu husus, görünen ve yaşadığımız evrenin yasaları ve bilgisi ile bizim görgül olarak deneyip-sınayamayacağımız alan olan “kendinde şey” ya da noumenon alanının yasa ve ilkeleri farklı olabilir. Birincileri bilebiliriz; ikincileri bilemeyiz, ne varlığını ne de yokluğunu mutlak olarak iddia edebiliriz. Bu bir şüphe değil, aklın her iki konuyu da haklı olarak iddia edebileceği, ancak burada bir diyalektiğe düştüğü gerçeğini kabul etmek demektir.

m. Saf Aklın Kritiği’nde Tanrı İdesi ve Tanrı Kanıtlarının Kritiği

Kant, Transendental Diyalektiğin ikinci kitabında, Saf Aklın İdeali (Prototypon) başlığı ile Tanrı konusunu ele alırken, Tanrı idesinin de evren ve ruh idesi gibi, saf aklın, doğal varlık alanında bulunan bir idesi olduğunu kabul eder ve şöyle der: “Eğer ne olursa olsun bir şey varsa, *zorunlu olarak* varolan bir şeyin varlığı da kabul edilmelidir. Çünkü, **olumsal** ancak kendi nedeni olarak başka bir şeyin koşulu altında var olur.”²⁸⁸ Kant’a göre, olumsal ve koşullu varlıkların arasından zorunlu bir varlığın kavramına ulaşmak durumundayız; zorunlu bir varlığın varoluşu olmaksızın yapamayız, diyor. İnsan aklının doğal işleyişi bu yoldadır; önce kendini *herhangi bir zorunlu varlığın* bulunuşuna inandırır. Bunda koşulsuz bir varoluşu tanır. “...Ve böylece us tüm şeylerin kökensel zemini olarak **en yüksek varlığın** saltık olarak zorunlu bir yolda var olduğu çıkarsamasını yapar.”²⁸⁹ Kant’ın saf aklın ideasının tümel kapsamlılığını anlatmak için kullandığı terim “**omnitudo realitatis**”tir. **Yani her şeyi kendinde toplayan bir şey, biricik gerçek varlık,**

²⁸⁷ Kant, *AUE*, s. 242.

²⁸⁸ Kant, *AUE*, s. 288.

²⁸⁹ A. Yer.

ruh ve evrende her şeyin kendisine benzediği bir varlık. Bunu, var olan her şeyin en yüksek koşulunu oluşturan aşkınsal bir ideal niteliğe sahip “bir tek varlığı” imleyen, “**bir gerçek varlık**” izlemektedir. Bu varlık öyle bir varlıktır ki, “varolan her şeyde zorunlu olarak bulunan tam belirlenimin temelinde yatar ve var olan her şeyin olanağının en yüksek ve tam özdeksel koşulunu oluşturur.”²⁹⁰ Kant, en gerçek varlığın kişiselleştirilmesine de olgusal dünyadan yola çıkarak kanıtlanmasına da karşıdır. Kant, hem ontolojik kanıta hem kozmolojik kanıta, hem de teolojik-fizik kanıta karşı çıkar ve eleştirir. Tanrı’nın varlığını kabul eder, aklın bir doğal idesi olarak da tanır, ama rasyonel bir teolojiyi olanaklı görmez. **Aklın sentetik a priori hükümlerini metafizik sorunları çözmede kullanmanın saçma olduğunu öne sürer.**

n. Ahlak Öğretisi

Kant, doğada olduğu gibi, insanda da iki ayrı özelliğin bulunduğunu ortaya koymuştur. Yani insan varlığının, *deneysel* ve *akılsal* iki yanı olduğunu kabul etmiş, bunları da yine, *phainomenon* ve *noumenon* şeklinde birbirinden ayırmıştır. Bu iki “ayrı dünyanın” birbirlerini yok etmeden, birlikte bulunabileceklerini ortaya koyan Kant, insanın bir yandan duyular dünyasına, doğal nedensellik yasalarına bağlı olduğunu, diğer yandan da akıl sahibi bir varlık olarak, özgür eylemlerde bulunabileceğini savunmuştur. Birincisini *Saf Aklın Kritiğinde* ele almıştı. *Pratik aklın Kritiği’nde* de “özgürlüğün nedenselliği’nin insan için gerçeklik taşıyıp taşımadığı, ahlak felsefesi bakımından” ele almaktadır.²⁹¹

Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserine yazdığı önsözde, Eski Yunan Felsefesine dayandırarak, basit bir bilimler sınıflaması yapar. Felsefenin, Yeni Çağda da değişmeyen üç temel disiplininin söz eder: **Fizik**, **Etik** ve **Mantık**. Akıl bilgisinin ya muhtevalı (Objekt) ya da biçimsel (formal) olduğunu belirtir. Biçimsel olan **mantıktır**; muhtevalı olan da, önce kendi arasında ikiye ayrılır; doğanın yasalarının ele alındığı **fizik**, ahlakın yasalarının ele alındığı **etik**. Fizik ve mantık gibi, deneysel ve salt akılsal “bilgi”lerin koşullarını ve özelliklerini

²⁹⁰ Kant, *AUE*, s. 285.

²⁹¹ Heimsoeth, *a.g.e.*, s. 136.

ortaya koyduğu *Saf Aklın Eleştirisi*'nden sonra, sıra ahlak, siyaset ve din gibi, pratik konuların ele alındığı eserlere gelmektedir. Felsefe tarihinin ilk dönemlerinden itibaren var olan, **teorik akıl, pratik akıl** ayrımı Kant'da da devam etmektedir. Birçok yeni çağ düşünürü gibi, Kant'ın da örnek aldığı Newton'ın klasik fiziği de içinde yer almak üzere, teorik spekülative aklın ortaya koyduğu "değişmez" yasalar çerçevesinde, determinist bir bilim anlayışı doğa felsefesinin temel özelliği idi. Pratik akıl, tam da bunun tersine, iradeyi özgür bırakan ve "sorumluluğu" getiren bir özelliğe sahiptir. Her ne kadar "özgürlük" ile deneysel alandaki "determinizm" aklın bir çelişkisi gibi gözükse de, Kant, buradaki antinominin giderilebileceğine inanıyor. Fenomenal alanla noumenal alan arasındaki ayrımı, birincisindeki "zorunluluk"la ikincisindeki "muhtemel" olma özelliği arasındaki farkla açıklayarak ortaya koymaya çalışıyor. Kant'ın, her iki alan arasındaki ayrımını, Weber şöyle ifade ediyor: "Fiillerimiz, zamanda ve mekânda meydana gelmek bakımından, belirlenmiştirler (determinés); ama çıktıkları kaynağın, yani anlaşılır (intelligible) *karakterimizin*, duyarlılığın bu iki şekilden bağımsız olması bakımından belirlenmemiş (indéterminés) ve özgürdürler."²⁹² Duyusal olanın dışında kalan saf ve pratik aklın "düşünsel" bilgileri, pratik akılda a priori özelliğini koruyor, ama burada kişilerden bağımsız, yine "evrensel yasa" olabilecek nesnel ve "dıştan zorunlu" bir ahlaki emir ortaya konuyor. Bu, "olanın değil", "olması gereken" in evrensel bilimi oluyor. Yani, Kant'a göre, doğanın da ahlakın da "yasaları" vardır.²⁹³ Birincisi deney nesnesi olarak doğanın deneysel yasalarını, ikincisi de, insan iradesinin yasalarını belirlemektedir. Her ikisinin de hem akılsal hem de deneysel yasaları vardır; Kant hem bir "doğa metafiziğinden" hem de "ahlak metafiziğinden" söz eder. Filozof, etğin deneysel kısmına **pratik antropoloji**, akılsal kısmına da **ahlak** adını veriyor. Deneysel antropoloji, insanın deneysel yönüne dair bilgiler sunar ve bu tartışmanın dışında tutulur. "İrade" ve "niyet" sahibi insanın, bu "akılsal" yönüne dair kimi yasalardan söz edilemez mi? Kant'a göre söz edilebilir ve bunun kaynağı da doğrudan "akıldır". "Yalan söy-

²⁹² Weber, *a.g.e.*, s. 323.

²⁹³ Bkz. Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayını, Ankara, 1995, s. 3.

lemeyeceksin" biçiminde bir buyruktan da, insanı sorumluluğa itecek, "doğal bir ödev" duygusunun a priori olarak varlığından da söz edilebilir. Ahlak yasasının özelliği, deneyden alınmamış olmasıdır.²⁹⁴ Bir ahlak metafiziğinin zorunlu olduğunu belirten Kant'a göre, davranışlarımızın "ahlak yasasına uygun" olması yetmez; eylemin "ahlak yasası uğruna" yapıldığının da bilinmesi gerekir. Burada, **ahlakın "saflığı" ve salt "kendisi için" olması önemlidir!**

Kant'ın ahlak öğretisinin merkezinde **"iyi niyet"** ya da **"iyi irade"** (Guter Wille) kavramı vardır. "İyi niyet", insanın özgürlük alanına girmesi nedeniyle, diğer "doğal yetenekler"den çok farklı bir özelliğe sahiptir. İnsanda, anlama yetisi (verstand), zekâ (Witz), yargı gücü (Urteilskraft) vs. **doğal yetenekler**, cesaret, kararlılık, sebat etme gibi **karakter özellikleri** istenmeye değer özelliklerdir. Ancak, bu doğal güzellikler, *karakter bozukluğu* nedeniyle, "irade edilmediği" takdirde, bir işe yaramazlar, hatta kötü sonuçlar bile verebilirler.²⁹⁵ Güçlülük, zenginlik, onur, hatta sağlık bile görece insanı mutlu yapsa bile, "iyi bir irade" ya da niyet olmadığı zaman, insanı haddini bilmez ve ukala yapar. Kant'ın şu sözü başka yoruma gerek bırakmayacak şekilde "iyi niyet" ya da "iyi iradeyi" açıklamaktadır: **"Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez."**²⁹⁶ "İyi niyet", başardıklarından ve istenilen sonuçlara ulaştırdığından değil, **"kendi başına iyi"**dir. Kant bununla da kalmaz, "iyi niyet" olduktan sonra, isteğimizi yerine getirmesek bile, o, "bir mücevher gibi, tüm değerini kendinde taşıyan bir şey olarak, kendi başına parıldar" diyor. "Yararlılık veya verimsizlik ne ona bir şey ekler, ne de ondan bir şey eksiltebilir."²⁹⁷

Kant'ın "akılcı" mutluluk etiği ve "yararcı" mutluluk etiği ile mücadele ettiği bilinmektedir. *İyi niyeti* pratik aklın bir idesi olarak kabul etmesine karşın, aklın bunu dikte ettiğini ve zorunlu olarak herkese verdiğini kabul etmediği gibi, aklın insanı "mutlu etme" gibi bir fonksiyonu olmadığını, aklın "iyi niyeti" idare eden bir yetkeye sahip olduğunu söylemenin, bir hayal,

²⁹⁴ Kant, *AMT*, s. 4.

²⁹⁵ *A.g.e.*, s. 8.

²⁹⁶ *A.g.e.*, s. 8.

²⁹⁷ *A.g.e.*, s. 9.

bir kuruntu olduğunu iddia eder. Eğer öyle olsaydı, uydurma ve zayıf planlar kurmasını engelleyeceği için, insanlar hep planladıkları biçimde isteklerini gerçekleştireceklerdi. Oysa olgu bunun tersini göstermektedir. Yani, akıl mutluluk için belirlenmiş bir şey değildir.²⁹⁸

Kant, iyi niyet ya da iyi istemenin "*kendi başına iyiliği*" ile "*ödev*" kavramı arasında sıkı bir ilişki kurar. Eylemlerin bütün değerini belirlemede "en üstte duran" iyi niyet kavramını, bazı farklılıklarla içeren, ödev kavramı da, pratik açısından çok önemlidir. Kant, belli bir amacı gerçekleştirmeye yönelik eylemleri ödev dışında tutar. Ödevden dolayı mı, yoksa "bencil bir amaçtan" dolayı mı yapıldığı açıkça belli olanların da ödevle bir ilgisi yoktur. Bununla birlikte, eylemi "ödevden" dolayı mı yoksa başka hesaplarla mı yaptığı konusunda insanları ölçmenin zor olduğunu söyler, Kant. "Örneğin bir bakkalın müşterisini aldatmaması ödevde uygundur. Çok alışverişin yapıldığı yerde, zeki tüccar da bunu yapmaz, herkes için değişmez bir fiyat koyar; öyle ki, bir çocuk, başka herkes gibi, ondan alışveriş yapar. Dolayısıyla insanlara dürüstçe hizmet edilir; ancak, bu, tüccarın bunu ödevden dolayı ve dürüstlük ilkesinden dolayı böyle yaptığına inanmamız için yeterli değildir; çıkarı gerektiriyordu bunu; ama ayrıca sevgiden dolayı, birini diğerine fiyat konusunda yeğlemesi için müşterilere doğrudan doğruya bir eğilimi olması gerektiği, burada düşünülemez. Demek ki eylem ödevden dolayı, ya da doğrudan doğruya eğilimden dolayı değil, sırf bencil bir amaçla yapılmıştır."²⁹⁹ İnsanın yaşamını sürdürmesi de bir ödevdir; ama bu maksimin hiçbir ahlaki değeri de yoktur, Kant'a göre; çünkü yaşamlarını ödevde uygun korusalar da, bu eylemi "ödevden dolayı" yapmıyorlar! Ama eğer yaşamın bütün sıkıntılarına rağmen yine de tamamen "ödevden dolayı" yaşamlarını sürdürüyorlarsa bu maksimin ahlaki bir değeri vardır, diyor. Hiçbir sıkıntısı olmayan bir kimsenin, başkalarını mutlu etme ve ondan haz alma isteğiyle, iyilikler yapmasının da ahlaki bir değeri yoktur, der Kant.

Kendi çıkarlarına hizmet etmediği zaman, kendi sıkıntılarıyla baş başa ve çaresiz kaldığı zamanlarda bile başkasına yardım

²⁹⁸ A.g.e., s. 10-11.

²⁹⁹ A.g.e., s. 12-13.

etmek, kişinin kendi sağlığı konusunda ödev olduğu duygusuyla gerekenleri yapmak gibi eylemlerin ahlaki değeri vardır. Çünkü burada, insanı yöneten “eğilim” değil, ödevden gelen bir ahlak “yasası” vardır. Kant, kutsal kitabın, komşumuzu, hatta düşmanımızı bile sevmeyi buyuran ayetlerinin de “ödev” gerektirdiğini, burada da tutkusal bir sevgiden ya da eğilimden değil, hatta doğal bir nefret beslediği başkasına karşı olduğu için, duygudaşıktan da değil, ödevden böyle davrandığını, bu nedenle bu davranışın da ahlaki bir değeri olduğunu belirtir. Özetle, şunu söylüyor Kant: “Ödevden dolayı yapılan eylem, ahlaksal değerini, onunla ulaşılabilecek **amaçta bulmaz, onu yapmağa karar verdiren maksimde**³⁰⁰ **bulur**; dolayısıyla bu değer, eylemin nesnesinin gerçekleşmesine değil, arzulama yetisinin bütün nesneleri ne olursa olsun, eylemi oluşturan istemenin yalnızca ilkesine bağlıdır.” Kant, anahtar ilke gördüğü “irade”yi ya da istemeyi sağlayacak olan şeyin ne olduğu sorusunu da sorar. Hiçbir beklenti olmaksızın bir şeyi istemeyi ne sağlayabilir? Burada **maksim**, *aynı zamanda genel bir yasa olmasını istediğim gibi davranmamdır*. Kant bu maksimi “kesin buyruk” (kategorik imperatif) dediği tek bir yasa halinde şöyle ifade eder: “**Ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun.**”³⁰¹ Kant’a göre, bu aynı zamanda evrensel bir doğa yasasıdır.

Bu bilgilerden, Kant’ın ahlak konusundaki şu formülasyonu çıkmaktadır. İsteme ya da iradeyi gerektiren nesnel bir ilkenin tasarımı emir (aklın emri, Gebot), bu emrin formülüne de özel anlamda, “zorunlu emir”, özgün deyiimiyle “Imperativ” denir. Kant, bu “emri” hiçbir koşula bağlamaz. Ne Tanrı, ne başka bir kutsal, ne de mutluluk, yarar için; hiçbir dış belirleyici olmaksızın, salt aklın pratik bir gereği olarak, “isteme” vardır.³⁰² Bütün buyruklar, **koşullu** (hypothetisch) ya da **kesin**

³⁰⁰ “Maksim, istemenin öznel ilkesidir; nesnel ilke (yani akıl arzulama yetisine tam egemen olsaydı, bütün akıl sahibi varlıklar için öznel olarak da pratik ilke işini görecektir) ise, pratik yasadır.” Kant, *AMT*, s. 16.

³⁰¹ Kant, *AMT*, s. 38

³⁰² Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din* adlı eserinde de aynı görüşleri dile getirir ve ahlak insanın kendi özgürlüğünün bir gerçeği olarak vardır, pratik aklın dışında onu gerektirecek ne iç ne de dış (din dâhil)

(kategorisch) olarak buyrulurlar. Artık Türkçeye de mal edildiği gibi, Kant'ın ahlak öğretisinde, **hipotetik** ve **kategorik** emirlerden söz edilir. O, ahlakta geçerli olan emrin kesin, yani "**kategorik imperatif**" olduğunu kabul eder. Hiçbir koşula bağlı olmaksızın, sırf aklın eğilimine uygun olarak, "olması gereken" kesin emir ya da buyruktur. Pratik yasada, başka bir şey için, yani araç olarak iyi olan, koşullu (hipotetik) olur, kendiliğinden akla uygun olan bir istemenin (irade) ilkesi olarak tasarlanırsa, bu emir kesindir (kategorik). Kant'ın özgün ifadeleriyle bu konuyu özetlemek gerekirse, ondan aktaracağımız şu alıntı uygun olur: "Böylece koşullu buyruk (hypothetische Imperative), yalnızca, eylemin herhangi bir *olanaklı* ya da *gerçek* amaç için iyi olduğunu söyler. İlk durumda bu buyruk **sorunlu** (problematisch), ikincisinde ise **onaylayıcı** (assertorisch) pratik bir ilkedir. Eylemi herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, yani başka herhangi bir amaç gütmeyen, kendisi için nesnel zorunlu olarak ilan eden kesin buyruk zorunluluklu (apodiktische), (pratik) bir ilke olarak geçerlidir."³⁰³

Kant'ın, ahlak öğretisini anlattığı iki önemli eserinden bir başkası olan, *Pratik Aklın Kritiği*'ne yazdığı önsözde de önemli konulara değindiği görülmektedir. Genelde akıl denilip geçilen yetiyi, Kant'ın çok ayrıntılı bir çözümlemesini yaptığını bir kez daha anımsamakta yarar var. Akıl denilen genel kavramın kendi içinde bazı işlevleri olan birimlerinden söz edilebilir. O, bunu temel olarak üç "kritik"te ele alır. Pratik akıl derken ayrı bir akıldan değil, saf aklın "pratik" özelliğinden söz eder. Söz konusu ettiğimiz bu eserin de, hem saf aklın varlığını hem de onun "pratik" yanının varlığını kanıtladığını göstermek için yayımladığından söz ederken, amacını da açıklamış olur, Kant. Hatta Kant, "Çünkü akıl, saf akıl olarak gerçekten pratik olduğunda, gerek kendi gerçekliğini, gerek kavramlarının gerçekliğini yapıp etmeyle kanıtlar." diyerek "aklı" pratik akıl olmadan "akıl" saymaz.³⁰⁴

hiçbir etken olamaz, der. Bkz. İmmanuel Kant, *Saf aklın Sınırları Dâhilinde Din*, çev. Suat Başar Çağlan, Literatür Yayınları, Konya, 2012, s. 10.

³⁰³ Kant, *AMT*, s. 31.

³⁰⁴ İmmanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi (PAE)*, çevirenler: İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1999, s. 3.

Kant'ın ahlak felsefesinin anahtar kavramlarından bir tanesinin de "özgürlük" kavramı olduğu bilinmektedir. Transenden- tal Özgürlük dediği "mutlak özgürlüğün", pratik akıl sayesinde sağlam bir varlık kazandığını belirten Kant, bu özgürlüğün, nedensellik ile ilgili antinomide, aklın düştüğü çıkmazdan kurtulmak için, "koşulsuz olanı düşünmek" gibi bir özelliği nede- niyle, aklın kendisini kurtarma çabasında başvurup, ortaya çıkardığı bir kavram olduğu şeklinde bir açıklamaya da ihtiyaç duyar. Saf akıl konusunda "nesnel gerçekliğini" ortaya koyama- dığı özgürlüğün, pratik akıl aracılığıyla gerçekleşeceğini belir- tirken, onun, insanı şüphecilik uçurumuna yuvarlanmaktan kurtaran bir özelliğe sahip olduğunu da öne sürer. Yukarıda da değinildiği gibi, Kant özgürlük kavramının pratik aklın zorunlu- luklu bir yasasıyla gerçekliği kanıtlandığı kadarıyla, saf aklın - hatta teorik aklın³⁰⁵- sisteminde bütün yapının **kilit taşı**na meydana getirir. Sırf ideler olarak, teorik akılda desteksiz kalan bütün öbür kavramlar (Tanrı ve ölümsüzlük kavramları) da, şimdi özgürlük kavramına bağlanır, onunla birlikte ve onun aracılığı ile dayanak bulur, nesnel gerçeklik kazanır, yani bun- ların olanaklılığı, özgürlüğün gerçek olmasıyla kanıtlanır; çün- kü bu ide, ahlak yasası yoluyla kendini ortaya koyar" der.³⁰⁶ Özgürlük, teorik aklın, olanaklılığını a priori olarak bildiğimiz tek idedir; çünkü özgürlük ahlak yasasının koşuludur. Kant, özgürlük ve ahlak yasasını birbirinin varlık nedeni olarak görür ve "özgürlük ahlak yasasının varlık nedeni (ratio esendi'si), ahlak yasası da özgürlüğün "bilinme tanınma, nedeni (ratio cognoscendi'si)'dir" diyor.³⁰⁷ **Tanrı ve ölümsüzlük** ideleri, ahlak yasasının koşulları değil, saf aklımızın "pratik kullanılışı- nın koşullarıdır". Kant, Tanrı ve özgürlük idelerini "bildiğimizi" de, "doğrudan doğruya kavradığımızı" da söyleyemeyeceğimizi belirtir. Ancak, bilinmese de, doğrudan doğruya kavranmasa da, bu idelerin "olanaklılığı" kabul edilmelidir, bu kabul için, hiçbir olanaksızlık (çelişme) taşımamaları pratik bakımdan yeterlidir.³⁰⁸ Böylece, saf ve teorik akıl için olanaklı olmayan

³⁰⁵ Kant, aklın teorik kullanılışı derken, aklın sırf bilme yetisinin nesnele- riyle uğraşmasını kasteder; bkz. *PAE*, s. 16.

³⁰⁶ Kant, *PAE*, s. 3-4.

³⁰⁷ *A.g.e.*, s. 4.

³⁰⁸ *A.g.e.*, s. 4.

Tanrı ve ölümsüzlüğün, pratik akıl sayesinde onaylandığını, hatta bunun böyle olması gerektiğini söylemiş oluyor Kant.

o. Yargı Gücünün Kritiği (Kritik Der Urteilkraft)

Kant, dış dünya denilen, *Saf Aklın Kritiği*'nde de ele aldığı, "duyulur" (sensible) fiziksel âlem ile Pratik Aklın Kritiği'nde ele aldığı, "akledilir" (intelligible) ya da iç âlem dediği iki alanı "bir insanın" iki özelliği olarak da kabul eder. "Üzerimdeki yıldızlı sema, içimdeki ahlak yasası" derken kastettiği bu iki farklı alemdir. Kant, bu iki karşıt alan arasındaki ilgi ya da birleşimin imkânını da Yargı Gücünün Kritiği adlı eserinde ele almaktadır. Bilindiği üzere Kant, aklın, teorik ve pratik kısımlarına, üçüncü bir yönünü, "yargı gücünü" de ekleyerek, akli üç temel bölümde ele alır. Bu üçüncü kritiğin amacı, ilk ikisinin bir uyum içerisinde birleşip birleşmeyeceklerine bakmak, bir anlamda "yücelik", "güzellik", iyilik" gibi etik ve estetik kavramlar arasındaki köken, ayırım ve ilişkileri irdelemektir. Kant'ı felsefede ayrıcalıklı bir konuma getiren de, kendisinin oldukça analizci olan özelliğine, bir de sentezci bir özellik katması olmuştur. Birbirine karşıt, nedensellik yasalarının egemen olduğu doğa ya da fiziksel alan ile özgürlük alanının egemen olduğu pratik alan yani ahlak alanındaki gerilimi aşmaya çalışırken onun sentezci yanını görmüştük. Burada ise zekâdan da iradeden de başka bir alan olan, onların dışında bir alanı temsil eden estetik ve teleolojik "duygu"nun kaynağını ve bunun saf ve pratik akılla ayrılığını ele alıyor. Deyim yerindeyse, farklılıklar arasında bir köprü kurmaya çalışıyor Kant. O, salt doğayı tanımakla ya da salt duyu ya da akli tanımakla insanı tanıyamayacağımız görüyor. İşte, onun sanat, tarih ve din felsefesine ilişkin görüşlerinin esasını *Yargı Gücünün Kritiği* adlı üçüncü kritiğinde bulmak mümkündür.³⁰⁹

³⁰⁹ Kant bilgi yetisini ele aldığı *Saf Aklın Kritiği*'nde zekâ (verstand; anlık) ile akıl (vernunft) arasında bir ayırım yapmıştı; yargı yetisini ise, bu iki yeti arasında bir orta terim oluşturan bir başka yeti olarak görür. Üçüncü kritiğin amacı, burada asıl konuyu oluşturan Yargı yetisinin, kendi için a priori ilkeler taşıyıp taşımadığı, bunların oluşturu mu, yoksa düzenleyici mi oldukları, bilgi yetisi ile irade yetisi arasındaki ortak terim olarak haz ve hazzsızlık duygusuna a priori bir kural verip vermedikleri gibi konuları açıklığa kavuşturmadır. Bkz. Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi (YYE)*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi,

Kant'ın felsefesinde, Akıl nesnel bir görev üstlenir. Pozitif bilim ve deneyler, aklın vargıları ile bir anlam kazanır ve nesnel bir değer taşırlar. Kant, ahlakı da Britanya ahlakçılarından farklı olarak, duyudan alır, akla dayalı bir ilke ile de başlatarak evrenselleştirmeye çalışır. Doğa felsefesi kadar olmasa da, bu alanda da ilke ve buyruklardan söz edilir. Ancak, duyu ve zevk söz konusu olunca, aklın dışında başka bir melekeye ihtiyaç duyulur; bu da “yargı gücü” ya da daha eski deyimle “hüküm verme melekesi”dir. Hüküm verme melekesi, pratik akıl ile saf akıl arasındaki uçurumu bağlayacak köprüdür. Kant bu iki alanı öylesine birbirinden koparmış ve “duyusal anlamda” öylesine kısırlaştırmıştır ki, insan için vazgeçilmez olduğunu kabul ettiği “zevk” (geschmack; taste) ve “gayelilik” gibi, iki temel pratik niteliği, üçüncü kritiğin konusu olarak genişçe ele alma gereğini duymuştur. Üçüncü kritik, eksik kalan bir yeri tamamlayacak, evrenle bir bütün olan ve evrenin kendisine göre yorumlanacağı insan, merkeze alınacaktır. Kant'ın yapmaya çalıştığı şey de, “insanı merkeze alıp”, onun aklını ve duygularını tanıyınca, bizi kuşatan evreni de tanıyacağımızı göstermektir. Bu, ona, “Felsefenin Kopernik Devrimi'ni” de yaptıracaktır çünkü.

Kant'ın üçüncü kritiğinde iki önemli bölüm vardır; birincisi, *Estetik Yargı Gücünün Kritiği*, ikincisi de *Teleolojik Yargıların Kritiği*'dir. Konulardan da anlaşılabilceği gibi, birinci bölümde, insani nitelikler olan “zevk” “güzellik”, “sanat”, “yücelik”, “deha” gibi duyusal yönlerimizin kaynakları araştırılır ve analizi yapılır. İkinci bölümde ise, bir başka konu olan **ereksellik** ile maddenin kuru ve nedensiz yasalarıyla açıklanamayan “canlı” için vazgeçilmez olan bir nitelik ele alınmaktadır. Aslına bakılırsa, iki farklı alan gibi ele alınan “estetik yargı” ile “teleoloji” (finalite, Zweckmässigkeit) arasında da bir bağ söz konusudur. Estetik bağlamdaki yargıyla, doğanın sistematikliği bağlamındaki yargının ortaklığı, Kant'ın yapmaya çalıştığı bir başka sentez olarak görülebilir. Refleksiyonlu yargı, genel anlamda doğanın anlaşılabilir ve kavranabilir olduğunu ortaya koyabilir. “Doğal fenomenleri gruplamak ve kavramak için ilkeler aramak, en azından doğanın tasarımılanmışçasına bir düzen taşıdığına

inanmaktan pek farklı değildir. Yine de burada, bu tasarımı yapan bir fail bulunduğu yolunda bir ima yoktur. Görüldüğü kadarıyla Kant'ın söylemeye çalıştığı, dünyada bir düzen aramanın, doğanın düşünüm (refleksiyon) önünde formel bir ereklilik ya da forma dayalı bir finalite sergilediğini kabul etmek anlamına geldiğidir. Estetik yargının da, bir düşünümsel yargı türü olduğunu hatırlamamız, beğeni yargısının açıklanmasında kullanılan "finalitenin formu" gibi güç bir nosyonu anlamamıza yardımcı olabilir."³¹⁰

Kant, estetiğin kurucusu kabul edilen Alman filozof Alexander Baumgarten (1717-1762)'in "güzeli rasyonel çabalarla ele alma" düşüncesini kabul etmemiş, ilk zamanlarda güzelin ampirik bir bilimi olamayacağını, onun zevke dayanan öznel bir yargı olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Üçüncü eleştirisiyle, estetik yargının, doğrulanamasa bile, hem öznel hem de ortak ve evrensel ilkeler çerçevesinde düşünülmesine olanak sağlayan özellikleri barındırdığına inananların, Kant'ın bu kritiğinden yararlandıkları söylenebilir. "Kant'a göre, beğeni yargısını diğer yargı türlerinden ayıran, sadece bu yargıyı belirleyen haz duygusudur." Kant'ın zamanında duyguların da a priori ilkelere sahip olduğu, rasyonel bir analizinin yapılmadığı kabul edilirse, "duyguların da rasyonel bir şekilde kendilerini ortaya koyabilecek bir yapıya sahip olduğu, Kant'ın keşfiydi."³¹¹

Kant'ın estetik yargı analizinin kilit terimi zevk ya da beğenidir. Güzel olan bir şeye değer vermek, çirkin olan bir şeyin değersizliğini ortaya koymak herkeste olan bir duygu olarak kabul edilir. Kant'a göre "zevk" güzeli değerlendirme yetisi, bu yetinin kullanımı da "zevk yargısıdır".³¹² Kant'ın kur-

³¹⁰ Eva Schaper, *"Beğeni, Yücelik ve Deha: Doğa Sanat Estetiği"* çev. Ali Kaftan, Cogito Düşünce Dergisi, Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant, Özel Sayı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 157.

³¹¹ Schaper, *a.g.m.*, s. 158.

³¹² Zevk yargısını estetik olarak adlandıran Kant şöyle diyor: "Bir şeyin güzel olduğunu ayırtedebilmek için tasarımı anlık yoluyla bilgi için nesneye değil, ama imgelem yoluyla (belki de anlık ile bağlı olarak) özneye ve onun haz ve hazzı duyusuna bağıntılarız. Beğeni yargısı öylesine bir bilgi yargısı değil, dolayısıyla mantıksal değil, estetik ki, onunla belirlenim zemini *öznel* olmaktan *başka türlü olmayanı* anlarız. Ama tasarımların tüm bağıntısı, giderek duyularınki bile nesnel olabilir (ve o zaman görgül bir tasarımda olgusal olanı imler); ancak haz

duğu estetiğin temeli, insanın yaşadığı güzellik, “zevk” ya da beğeni dediğimiz şeyin düşünsel yapısının araştırılmasıdır. Estetik yargılarda öznellik yoktur, çünkü bu kişilerin tat alma duygusu ile edindikleri, hoş olan ya da olmayan yargısından farklıdır. Tam akılsal olmasa da, Kant estetiğin de idelerinden söz eder. Aklın kavramı olmayan bu ideler, hayal gücünün tasavvurlarıdır; bunlar derin haz veren, sonsuz anlamlarla yüklü doğaya yönelik tasavvurlardır. Örneğin, sanat yapıtları bize çok derin anlamlı hazlar sunmalarına rağmen biz bunları dile getiremeyiz.³¹³ Estetik zevk tartışılabilir, bir sanat eserinin güzelliği çirkinliği tartışılabilir ve bu da sanat eleştirisi anlamına gelir. Tartışılmayan zevkler bütünüyle “tad alma” ile ilgilidir; öznellik, gelişigüzellik bu tür zevk için geçerlidir. Kant, estetik yargının tartışılabileceğini söylerken, doğal ve pozitif olgular-daki gibi somut sonuçlara ulaşılacağını, ortak yargılara varılacağını kastetmiyor kuşkusuz. Güzel dediğimiz şeyin biçimi ya da ortak görünen başka nitelikleri ile ilgili tartışmalar yapılabilir. İçimizde olan doğal, “güzel” ve “yüce”ye eğilim ile sanat eseri arasında bulacağımız uyumun ve sanat yapıtının amacının birbiriyle uyumu, bu güzel duyguların canlanmasına neden olur. “Doğada gördüğümüz güzellik ve yücelik bizim içimizdeki uyumu harekete geçiren biçimsel bir nitelik taşır. Kant’ın söyleyişiyle: Bu, ‘amacı olmayan bir amaçlılıktır’³¹⁴

Ö. Hoş (Angenehm) ve İyi (Gut) Çıkar İle Bağlantılıdır!

Kant, “hoş” ile “iyi” arasında ayrım yapar; birincisi duyumsal, ikincisi akılsaldır. Mesela o, “Duyumda, duyulara haz veren hoştur.” derken hoş olanı tanımlarken, “Us aracılığıyla, salt kavram yoluyla, hoş giden iyidir.” derken de iyiyi tanımlar.³¹⁵ Salt araç olan için, yararlı olduğu anlamında, “iyidir” denilir. Ama *kendinde iyi* olan için yarar ilkesi geçerli değildir; çünkü o başka bir şeydir. Kant güzellik ile iyilik arasında da ayrım yapar ve şöyle der: “Bir şeyi iyi bulabilmek için her zaman bir nesne-

ve hazzsızlık duygusu ile bağıntı nesnel olamaz; bununla nesnede hiçbir şey belirtilmez, ama onda özne, tasarım yoluyla etkilendiği gibi, kendi kendisini duyumsar.” Kant, *YYE*, s. 53-54.

³¹³ Heimsoeth, *a.g.e.*, s. 164.

³¹⁴ *A.g.e.*, s. 161.

³¹⁵ Bkz. Kant, *YYE*, s. 56.

nin ne tür bir şey olması gerektiğini bilmeli, onun bir kavramını taşımalıyım. Ama onda güzellik bulabilmek için bu gereksizdir. Çiçekler, özgür hatlar, kıvrıklal denilen çizgiler hiçbir amaç taşımazlar, hiçbir kavrama bağı değildirler ve gene de hoşla giderler." İyilik ise daha çok akılsal bir değerlendirme sonucunda varılan yargıdır. Baharatlı bir yiyecek hoş olabilir ama akılsal olarak değerlendirme sonunda iyi olmadığı yolunda bir yargıya da varılabilir.³¹⁶

Kant'ın estetiğı, duyuusal varlığı çok aşan, doğa ile insanın iç dünyası arasındaki uyumdan yola çıkan, doğanın bir taklit edilme çabası olarak görünse de, onunla sınırlı olmayan, insanla, akla dayanan manevi varlıkla ilgiyi kuran, "idealist" bir sanat ve estetik anlayışı olarak değerlendirilebilir.

Teleolojik Yargıların Kritiğı adlı bölümde ise Kant, canlı sorununu ele alarak bir anlamda biyoloji felsefesi yapar. Felsefe tarihinin eski dönemlerinden beri doğada bir canlı maddecilik (hylozoizm) anlayışı vardır. Bir bütün olarak evrenin kendisi de dahil olmak üzere, her şeyi bir canlı madde olarak görmek ve bu canlının da belli bir gayeye göre kendini gerçekleştirdiğini kabul etmek, bu görüşün temelini oluşturur. Canlı maddeciliğı kabul edince, büyük ölçüde teleoloji de kabul edilmiştir. Aristoteles'in de savunduğı bu görüş, ortaçağ düşüncesi boyunca egemenliğini sürdürmüştür. Taşın düşmesinin, kendi yerini bulma "amacına" yönelik bir düşüş olduğuna ilişkin örnek, bu konudaki erekliliğı anlatır. Çünkü taşın asli mekânı yerdir. Canlının karnını doyurmak için yiyecek araması, dumanın yukarı doğru yükselmesi de benzer örneklerdir. Bunun tam karşısında yer alan mekanik anlayışta ise, kesinlikle hiçbir şeyde bir amaçlılıktan söz edilemez; hatta canlılarda bile katı bir mekanizm hakimdir. Galilei'den itibaren, çok açık bir biçimde dile getirilen, nesnelerin hareketlerindeki "niçin" değil "nasıl" sorusu önemlidir, anlayışı mekanizmi özetler. İnsan, evrende meydana gelen olayların amacını bilemez, onun bilgisi olayların nasıl gerçekleştiğine ilişkin analizlerle sınırlıdır. Kant, diğer alanlarda olduğu gibi, bu iki karşıt görüşün de bazı çıkmazları olduğunu tespit etmiştir. Maddeyi canlı görenlerin teleolojisini de, katı mekanizmi de kabul edilemez bulmuştur. Filozof bu yolda da

³¹⁶ Kant, *YYE*, s. 58,59.

bir sentez ortaya koyarak orta yolu bulmaya çalışmıştır. Kant'a göre maddeyi canlı kabul etmek bir çelişkidir; madde cansızdır ki, adı maddedir. Vücudumuzu oluşturan her organın belli bir iş gören belli bir amacı olması, üreme ihtiyacımız, yaşam mücadelemiz vb. bizim belli bir amacımızın olduğunun göstergeleridir. Kant, erekselliğin bizzat doğanın kendisinden değil, bizim nesnelerin parçalarından veya hayvanların organlarının gördüğü işlevlerden yola çıkarak yaptığımız yorumlardan türediğini söylüyor. Örneğin bir kuşun yapısı, kemiklerinin boşluğu, deyim için kanatlarının, yönlenmek için kuyruğunun konumu gibi...

Güzel ve yüce kavramları haz vermeleri yönünden ortaklıklar, aynı şekilde, duysal değil refleksiyonal yargısını varsaymada da benzerdirler. Ancak güzel ile yüce arasında farklılıklar vardır. Kant bu ayrımın temelini de şöyle açıklar: "Doğanın güzeli nesnenin sınırlarından oluşan biçimini ilgilendirir; buna karşı Yüce ise biçimsiz bir nesnede bulunacaktır. ...Güzel belirsiz bir anlık kavramının sergilenişi için, Yüce ise bu tür bir us kavramının belirlenişi için alınıyor görünür. Öyleyse, hoşlanma, birincide *niteliğin* tasarımı ile, ikincide de, *niceliğin* tasarımı ile bağlıdır."³¹⁷ Kant yüce kavramına mutlak büyüklük der ve onu matematiksel büyüklükten ayırır; ayrımı da, Almanca, **magnitudo** ve **quantitas** terimleriyle gösterir; birincisi mutlak büyüklüğü (absolute, non comparative magnum) gösterir ve sayısal büyüklükten kesinlikle ayırdır, ikincisi ise sayısal büyüklüğü gösterir.³¹⁸

p. Felsefenin "Kopernik Devrimi"!

Kopernik ve Kepler, dünyanın ve insanın, evrenin merkezinde yer aldığına dair geleneksel öğretiyi reddedip, bunun yerine, insanın ve dünyanın güneşin etrafında döndüğü hipotezini benimseyerek astronomi bilgilerini daha iyi bir şekilde anlama şansı yakaladılar. Aynı şekilde, Kant da, bilgi ve deney ya da sezgisel kavrayışın nesne önceliğiyle gerçekleştiği şeklindeki temel düşüncüyü tersine çevirdi. Kant'a göre, öznenin yetenek ve kapasitesine göre nesne anlam kazanmakta olup, nesnenin öznenin etkilendiğini kabul etmek ve tasavvurlarımızı

³¹⁷ Kant, *YYE*, s. 101-102.

³¹⁸ *A.g.e.*, s. 105.

bu yönde geliştirmemiz gereklidir. Epistemolojik tasavvurlardaki bu değişime "*felsefedeki Kopernik devrimi*" denildi.³¹⁹

Kant'la ilgili bu bölümü, vasiyeti üzerine mezar taşına yazılmış bulunan, şu ünlü sözüyle kapatmak uygun olacaktır: "*İki şey, üzerlerine sık sık eğilip ısrarla düşünülürse, insanın ruhsal yapısını hep yeni, hep artan bir hayranlık ve müthiş saygıyla dolduruyor: üzerimdeki yıldızlı sema ve içimdeki ahlak yasası.*"³²⁰

³¹⁹ Skirbekk, Gilje *a.g.e.*, 354

³²⁰ Kant, *PAE*, s. 174.



Kaynakça

- Ablondi, Fred, *Gerauld de Cordemoy: Atomist, Occasionalist, Cartesian*, Marquette University Pres, Milwaukee, USA, 2005.
- Adam, Charles, *Descartes Hayatı ve Eserleri*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997.
- Aubrey, John, *A Brief Life of Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1898, baskısından elektronik metin, <http://socserv.mc master.ca/econ/ugcm/3113/hobbes/life/>
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1994.
- Bacon, Francis, *Novum Organum, Tabiatın Yorumu ve İnsan Alemi Hakkında Özlü Sözler*, çev. Sema Önal Akkaş, Doruk Yayınları, Ankara, 1999.
- Bacon, Francis, *Yeni Atlantis*, çev. Hamit Dereli, Akyüz Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- Balibar, Etienne, *Spinoza ve Siyaset*, çev. Sanem Soyarslan, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- Bloch, Ernst, *Rönesans Felsefesi*, çev. Hüseyin Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul, 2002.
- Boutroux, Emile, *"Leibniz: Hayatı ve Felsefesi"*, Leibniz, *Monadoloji, Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs, Doğubatı Yayınları, Ankara, 2011.
- Broadie, Alexander, *The Scottish Enlightenment*, Edinburgh, 2005.
- Broadie, Alexander, *The Scottish Enlightenment: An Anthology*, Edinburgh, 1997.
- Burton, John Hill, *Life And Correspondence of David Hume*, Michigan 1998.
- Cassirer, Ernst, *The Philosophy Enlightenment*, Translated By Fritz C. A. Koelln And James P. Pettegrove, New Jersey 1951.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- Chevalier, Jacques *Pascal*, çev. Mehmet Toprak, Milli Eğitim Bakan-

- İlgi Yayınevi, İstanbul, 1961.
- Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi, Hume*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1995.
- Copleston, Frederick, *A History of Philosophy, Late Medieval and Renaissance Philosophy*, Great Britain, 2003.
- Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi, Aydınlanma*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1995.
- Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi, İngiliz Görgücülüğü*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1991.
- Copleston, Frederick, *İngiliz Görgücülüğü, Hobbes, Locke, Berkeley, Çağdaş Felsefe Sab*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1991.
- Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi, Spinoza*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1994.
- Çevikbaş, Sebahattin, *Lebniz ve Felsefesi, Mantık, Fizik ve Metafizik, Çizgi Kitabevi Yayınları*, Konya, 2006.
- Darwall, Stephen, *"The Foundation Morality: Virtue, Law, Obligation", The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, (der. Donald Rutherford), Cambridge University Press, 2006.
- Deleuze, Gilles, *Lebniz Üzerine Beş Ders*, çev. Ulus Baker, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007.
- Descartes, René, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. Kahir Sel, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994.
- Descartes, René, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1966.
- Descartes, René, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul, 2005.
- Descartes, René, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1998.
- Descartes, René, *Tanrı'nın Varlığının ve İnsanın Ruhuyla Bedeni Arasındaki Gerçek Ayrımın Açık Biçimde Kanıtlandığı İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2007.
- Draper, G. I. A. D. *"Grotius' Place in the Development of Legal Ideas about War", Hugo Grotius and International Relations*, (der. Hedley Bull, Benedict Kingsbury ve Adam Roberts), Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Fitzgibbons, Athol, *Adam Smith's Systems of Liberty, Wealth, And Virtue*, New York 1995.
- Fraser, A. Campbell, *Thomas Reid*, Ed. Oliphan Anderson & Ferrier,

- London, 1898.
- Gaudemar, Martine, *Leibniz Sözlüğü*, çev. Aliye Kovanlıkaya, Say Yayınları, İstanbul, 2012.
- Gay, Peter, *The Enlightenment An Interpretation The Rise of Modern Paganizm*, New York 1967.
- Gilson, Etienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Şamil Öçal, Açılım Kitap, İstanbul, 2005.
- Grotius, Hugo, *De Jure Belli ac Pacis Libri Tres*, (çev. Francis W. Kelsey), Oxford, 1925.
- Grotius, Hugo, *Prolegomena to The Three Books on The Law of War and Peace*, (çev. Francis W. Kelsey), *The Classics of International Law* içinde, (der. James Brown Scott), Oxford, 1925.
- Grotius, Hugo, *The Freedom of The Seas*, (çev. Ralph Van Deman Magoffin), New York: Oxford Universty Press, 1916.
- Grotius, Hugonis, *De Jure Belli Ac Pacis Libri Tres*, Hollanda, 1680.
- Heimsoeth, Heinz, *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2005.
- Hızır, Nusret, *Leibniz, Metafizik Üzerine Konuşma*, (içerisinde, çevirenin önsözü), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1949.
- Hirst, Francis W., *Adam Smith*, USA, 1904.
- Hobbes, Thomas, *De Cive, Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, çev. Deniz Zarakolu, Belge Yayınları, İstanbul, 2007.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004.
- Hof, Ulrich Im, *The Enlightenment*, trans. William E. Yuill, Great Britain 1997.
- <http://plato.stanford.edu/entries/hobbes/>.
- <http://plato.stanford.edu/entries/malebranche/28.04.2012>.
- Hume, David, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Martin Bell, USA, 1990.
- Hume, David, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, Ankara 1995.
- Hume, David, *Enquiries Concerning The Human Understanding And Concerning The Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge, M. A., Oxford, 1957.
- Hume, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1997.
- Hume, David, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1976.
- Jaspers, Karl, *Descartes ve Felsefe*, çev. Akın Kanat, İlya Yayınevi, İzmir, 2005.

- Kant, Immanuel, *"Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt"*, çev. Nejat Bozkurt, Yazko Felsefe Yazıları, 6. Kitap, İstanbul 1983.
- Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, 1995.
- Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1993.
- Kant, Immanuel, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örneke, Türkiye Felsefe Kurumu Yayını, Ankara, 1995.
- Kant, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çevirenler: İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1999.
- Kant, Immanuel, *Saf aklın Sınırları Dâhilinde Din*, çev. Suat Başar Çağlan, Literatür Yayınları, Konya, 2012.
- Kant, Immanuel, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2006.
- Koyre, Alexandre, *"Çağcıl Düşünce" Bilim Tarihi Yazıları*, çev. Kurtuluş Dinçer, Tübitak Yayını, Ankara, 2004.
- Kuehn, Manfred, *Scottish Common Sense in Germany, 1768–1800: A Contribution to the History of Critical Philosophy*, Montreal, 2003.
- Lehrer, Keith Thomas Reid, Routledge, London 1989.
- Leibniz, *Monadoloji*, çev. Atakan Altınörs, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2011.
- Leibniz, *Monadoloji, Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Nusret Hızır, Milli Eğitim Bakanlığı Yayını, İstanbul, 1949.
- Lindgren, J. Ralph, *The Social Philosophy of Adam Smith*, The Hague, 1973.
- Locke, John *An Essay Concerning Human Understanding*, London, 1841.
- Locke, John, *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, Kırılgaç Yayınevi, Ankara, 2007.
- Locke, John, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme, Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*, çev. Fahri Bakırcı, Babil Yayınevi, Ankara, 2004.
- Locke, John, *İnsan anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkarıroğlu, Kabalıcı yayınevi, İstanbul, 1996.
- MacIntyre, Alasdair, *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul, 2001.
- Mackie, J. L., *Hume's Moral Theory*, London, 1980.
- Magee, Bryan, *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı*

- Felsefesi*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, 2000.
- Malebranche, Nicholas, *Hakikatin Araştırılması*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997.
- Mautner, Thomas, *Dictionary of Philosophy*, Penguin Books, London, 2005.
- Michelet, Jules, *Rönesans*, çev. Kazım Berker, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1996.
- More, Thomas, *Utopia*, çev. Vedat Günyol, Sabahattin Eyüboğlu, Mina Urgan, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2000.
- Morris, C. R., *Locke, Berkeley, Hume*, Oxford, 1949.
- Morrow, John, *History of Political Thought A Thematic Introduction*, Malaysia: Macmillan Press, 1998.
- Mossner, Ernest, Campbell. "Hume and the Legacy of Dialogues", Bicentenary Papers, ed. G. P. Morice, Edinburgh, 1977.
- Özlem, Doğan, "Felsefe Geleneği ve Aydınımız", *Kimin İçin Felsefe*, ed. Betül Çotuksöken, Sevgi İyi, İstanbul, 2006.
- Pascal, Blaise, *Düşünceler*, çev. Metin Karabaşoğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1998.
- Popkin, Richard Henry, *History of Scepticism, From Savonarola to Bayle*, Oxford University Press, Cary, NC, USA, 2003.
- Rae, John, *Life of Adam Smith*, London 1895.
- Reid, Thomas, *An Inquiry into The Human Mind on The Principles of Common Sense*, ed. Derek R. Brookes, Edinburgh 1997.
- Reid, Thomas, *Essays on The Active Power of The Human Mind*, Edinburgh 1819.
- Ross, G. MacDonald, *Leibniz*, çev. Cemal Atila, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2002.
- Rousseau, Jean Jacques, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ali Rıza Ülgener, Salahattin Güzey, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1966.
- Rousseau, Jean Jacques, *İtirafılar*, çev. Kenan Somer, Doruk yayınları İstanbul, 2002.
- Rousseau, Jean Jacques, *Toplum Anlaşması*, çev. Vedat Günyol, Milli Eğitim bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997.
- Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer, İstanbul, 2002.
- Skirbekk, Gunnar, Gilje, Nils, *Felsefe Tarihi*, çev. Emrullah Akbaş, Şule Mutlu, İstanbul, Üniversite Kitabevi Yayınları, Basım tarihi yok
- Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, New York, 1966.
- Smith, Adam, *The Wealth of Nations*, Books IV-V, Penguin Classics,

- England, 1999.
- Smith, Adam, *The Wealth of Nations*, Prometheus Books, New York, 1991.
- Spinoza, Baruch, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1965.
- Spinoza, Benedictus, *Ethica, Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*, Latince'den çeviren, Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011.
- Stewart, Dugald, *Account of the Life And Writings of Adam Smith, LL. D.*, Edinburgh, 1793.
- Stewart, Dugald, *Account of The Life and Writings of Thomas Reid, D.D.*, Edinburgh, 1813.
- Taşkın, Ali, *Hume Araştırmaları*, Birey Yayınları, İstanbul, 2007.
- Taşkın, Ali, *İskoç Aydınlanması*, Birey Yayınları, İstanbul, 2007.
- Topdemir, Hüseyin Gazi, Unat, Yavuz, *Bilim Tarihi*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 2008.
- Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010.
- Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Lütfi Ay, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 2001.
- Werner, Charles *Kötülük Problemi*, çev. Sedat Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000.
- Wolfe, J.N. & Pickford, M. *The Church of Scotland: An Economic Survey*, Southhampton, 1980.
- Wood, Paul, *Science and The Aberdeen Enlightenment*, Philosophy and Science in the Scottish Enlightenment, ed. Peter Jones, Edinburgh, 1983.
- Yıldırım, Cemal, *Bilim Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999.

XIX. YÜZYIL FELSEFESİ TARİHİ

Doç. Dr. Metin BECERMEN



Giriş

Onsekizinci yüzyıl çok farklı sorunların ele alındığı ve bu sorunlarla hesaplaşıldığı bir dönemdir. Bu dönemin sonlarında yaşanan Fransız Devrimleri toplumsal yaşamda ve düşünce tarihinde önemli dönüşümlerin yaşanmasına neden olmuştur. Filozoflar hem bu dönüşümlerin yaşanmasına katkıda bulunmuşlar hem de bu dönüşümlerden etkilenmişlerdir.

Bu dönemin en önemli filozofu Immanuel Kant'tır. Kant felsefe tarihini kendinden önce ve sonra olmak üzere ikiye ayırmış bir filozof olarak anılır. Felsefe tarihinde çok önemli bir yere sahip olan Kant, yapmış olduğu eleştirilerle kendinden sonraki felsefi düşünceyi derinden etkilemiştir. Alman İdealizmi olarak bilinen düşünsel ve felsefi akımın hareket noktası Kant'ın düşünceleridir. Fichte, Schelling ve Hegel hem Kant'tan etkilenmişler hem de Kant'a yönelik eleştirileriyle kendi felsefi sistemlerini kurmuşlardır. Bunun yanında, Comte, Schopenhauer ve Nietzsche de Kant'ın söyledikleriyle hesaplaşma yoluna gitmişlerdir. Bu filozoflardan Nietzsche -çağı üzerinde değil de- daha çok, yirminci yüzyıl felsefesi üzerinde etkili olmuştur.

Ondokuzuncu yüzyıl ise, daha çok, bilimler çağı olarak anılır. Bu dönemde bilimler ayrılmış ve farklı bilimsel disiplinler ortaya çıkmıştır. Bilimdeki gelişmeler ve keşifler ile, bir yanda bilime yönelik aşırı güvene dayanan "pozitivizm", "pragmatizm" gibi akımlar ve "sosyoloji", "psikoloji" gibi farklı bilimsel disiplinler ortaya çıkarken, diğer yanda bilim eleştirilerine dayanan dinsel yönelimler temelindeki değerlendirme biçimleri ve akılcılık ile bilim eleştirileri ortaya çıkmıştır. Bunların çoğu genelde

Aydınlanma felsefesi, özelde ise Kant felsefesi ile hesaplaşmışlar, hedefe ise akli koymuşlardır. Bir tarafta akla vurguya devam eden bir yaklaşım olan Alman İdealizmi, diğer tarafta akli eleştiriye tabi tutan, Schopenhauer, Kierkegaard ve Nietzsche gibi filozoflar vardır. Bunun yanında “yorum” kavramının öneminin kavranmasıyla birlikte “hermeneutik” geleneği de kendine zemin bulmuştur. Öte yandan Fransız Devrimi sonrası şekillenen politik hayat da oldukça zengin bir zemin oluşturmıştır. Buna bağlı olarak liberalizm, muhafazakârlık, sosyalizm, anarşizm gibi ideolojilerin politik alanda kendine yer bulduğu görülmür. Bu bağlamda Proudhon, Marx ve Engels önemli bir yerde durmaktadırlar.

Öte yandan ondokuzuncu yüzyıl düşüncesi üzerinde önemli etkilerde bulunmuş olan bir filozof da Hegel’dir. Feuerbach ile Marx gibi filozoflar Hegel eleştirileri üzerinden kendilerine bir yol bulmuş ve Hegel’in “idealist” yorumlarına karşılık kendileri “materyalist” bir bakış geliştirmişlerdir. Hegel’in spekülatif felsefesini Feuerbach ile Marx tarihsel olandan, maddi koşullardan uzak bir bakış olarak ele alırlarken, Kierkegaard varoluşu hesaba katmayan bir bakış olarak eleştirmiştir.

Bu nedenle, burada, filozoflar, kronolojik olarak değil, belli bir sorun ve bağlam içinde ele alınarak incelenmiştir. Ancak bağlam dışında kalan filozoflar kendi başlarına ele alınmıştır.



I. BÖLÜM: Alman İdealizmi

1. Fichte

a. Hayatı ve Eserleri

1762 yılında Saksonya ile Silezya arasında bulunan Oberlausitz bölgesinin bir köyündeki fakir bir dokumacının oğlu olarak doğan Johann Gottlieb Fichte'nin çocukluğu proleter bir ailenin yoksul ve dar koşulları içinde geçmiş, babasının dokuma tezgâhında çalışmış ve kaz çobanlığı yapmıştır.¹ Fichte'nin işçi sınıfı içinden yetişen ilk filozof ve düşüncelerinde proleter bir bilincin saklı olduğunu söylemek mümkündür. Bir gün kiliseye yetişemeyen bir barona kilisedeki vaizi ayrıntılarıyla anlatması talihini döndürmüş ve baron Fichte'nin eğitimi üzerine almıştır. Jena ve Leibzig üniversitelerinde teoloji eğitimi gördükten sonra Kant felsefesi ile ilgilenmiştir. Baron'un ölmesiyle bir yandan üniversite öğrenimi yapmış, diğer yandan dersler vererek yaşamını kazanmak zorunda kalmıştır. Bu dersleri verirken, tesadüfen, Kant'ın bir kitabı eline geçmiş ve böylece onun sıkı bir öğrencisi olarak Kant'ın felsefesini tanıma fırsatı bulmuştur. Fichte'nin ilgisini en çok Kant'ın ahlak felsefesi çekmiş ve ona bağlanmıştır. Fichte, Kant'ın özgür insanların yasalarını kendilerinin koydukları kişiler olarak yaşadıklarını kendisine gösterdiğini söyler. Fichte'ye göre, felsefe yapmak için iki yol vardır. Bunlardan ilki, determinist felsefe, ikincisi indeterminist felsefedir. Determinist (belirlenimci) felsefe insanları nedensel-

¹ Gökberk, M. (1994) *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 417.

lik yasasına bağlı olan varlıklar olarak ele alırken, indeterminist (belirlenimci olmayan) felsefe insana, içinde nedensellik yasasının geçerli olduğu doğadan üstün özgür bir nitelik kazandırır. Fichte ikinci yolu benimser; bu şekilde Kant felsefesine, özellikle de onun özgürlük anlayışına yönelir. Kant'ta özgürlük sorununun çözüldüğünü gören Fichte, Kant ile tanışmak için Königsberg'e gider. Orada Kant'ın aracılığıyla *Bütün Vahiylerin Eleştirisi Denemesi (Versuch ener Kritik aller Offenbarung)* (1792) adlı ilk yapıtını yayımlar. Bu yapıt başlangıçta Kant'ın sanılır. Eleştirmenler hayranlıklarını bildirirler; ancak Kant sonradan yazarın adını açıklar. Böylece Fichte, Kant'ın yardımıyla büyük bir üne kavuşur.²

Akarsu'ya göre, Fichte üzerine, Kant'ın felsefesi yanında büyük bir etki yapmış olan ikinci etken de 'Fransız Devrimi'dir. Bu devrim üzerine Fichte'nin birkaç küçük yazısı vardır. Bu yazılarından birinin adı *Avrupa Hükümdarlarından Düşünce Özgürlüğünü Geri İsteme (Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas)*dir. Bu düşünce özgürlüğünü insanın öncelikli, temel haklarından biri sayan Fichte, özgür kişiliğe ait olan bu temel hakkı daha yüksek bir temel haktan çıkarır; bu hak da öğrenme hakkıdır. Ona göre, bu öğrenme hakkı insandan hiçbir biçimde alınmamalıdır. Bu hak ancak öğretme hakkının bulunduğu yerde gerçekleşir. Bu iki hak birbirine sıkı sıkıya bağlı olan iki haktır.³

Öte yandan, bu iki yapıtıyla elde ettiği ün üzerine Jena Üniversitesi'ne çağrılan Fichte, burada verimli bir çalışma yaşamı sürdürür ve yapıtlarının en önemlilerini burada yazar: *Bilim Öğretisi (Wissenschaftlehre)* (1794), *Doğal Hukukun Temeli (Grundlage des Naturrechts)*, *Ahlak Öğretisi Sistemi (Das System Sittenlehre)* (1798). Bununla birlikte, Fichte'nin Jena'daki öğretim üyeliği uzun sürmemiş, dinsel çekişmelerden dolayı – tanrıtanımazlıkla suçlandığı için- hükümetle uyuşmazlık durumuna düşmesi nedeniyle Jena'dan ayrılmak zorunda kalmış ve Berlin'e gitmiştir. Akarsu'ya göre, burada Fichte'nin yaşamında ikinci dönem başlamıştır. Bu dönemde Fichte'nin üzerine Berlin'de tanıştığı romantiklerin etkisi olmuş ve Napolyon işgali

² Akarsu, B. (1994) *Çağdaş Felsefe*, Ankara: İnkılap Kitabevi, ss. 53-4.

³ Akarsu, agy, s. 55.

altında olan Berlin'de birçok tehlikeleri göze alarak bir dizi konferanslar vermiştir. Bu konferanslar, daha sonra *Alman Ulusuna Söylevler (Reden an die Deutsche Nation)* (1807-8) adıyla basılmıştır. Bu söylevlerin Alman ulusal bilincini uyandırmada büyük payı olmuştur. Bu dönemde şu eserleri yazmıştır: *İnsanın Belirlenmesi (Die Bestimmung des Menschen)* (1800), *Bugünkü Çağın Ana-çizgileri (Die Grundzüge des gegenwaertigen Zeitalters)* (1804-5). 1810'da Berlin Üniversitesinde profesör unvanı almış ve bu üniversitenin ilk rektörü (1811-12) seçilmiştir.⁴ Diğer eserleri, *Grundlage des Naturrechts (Doğal Hukukun Temeli)*, *Der geschlossene Handelsstaat (Kapalı Ticaret Devleti)*dir.

b. Bilim Öğretisi (Wissenschaftlehre)

Fichte'nin idealizmine göre, Ben şeyleri duyumsamaz ve sevmez; o yalnızca kendi duyumsamasını ve kendi sezmesini sezer ve yalnızca kendi bilmesini bilir. Böylelikle, saf ve biricik etkinlik saf ve boş etkinliktir, saf ve özgür eylemdir; saf bilmenden, saf sezmeden ve saf görmeden başka bir şey yoktur. Bu da Ben=Ben demektir. Sonra ortadan kaldırılan (ya da hiç olmamış olarak görülen) bütün duyu evreni, duyusal-algısal evren, olgusallığını, istemenin mutlak edimi yoluyla elde etmektedir. Kavranılmaz olan, bu olgusallığın bilgisi, bilginin mutlak boşluğu ve belirsizliğinin belirlilik ve olgusallık ile ilişkisidir. Ancak Fichte'nin yalnızca bilmeyi bilen yolu, yöntemi, yalnızca boş özdeşliği bilen yöntemi, biçimselciliği yoluyla, tikele giden yolu da hazırlar. Fichte, bu noktada, biricik gerçekliğin ve pekinliğin, bir başka deyişle, saf özbilincin ve saf özbilmenin eksik olduğunu ve bir başka şeyle koşullu olduğunu kabul eder. Herhangi bir bilgideki belirli içeriği soyutlama ve yalnızca saf bilmeyi bilme, yalnızca bilmedeki saf biçimsel öğeyi bilme, işte bu saf mutlak bilgidir. Bu bilmenin yöntemsel içeriği şudur: Çıkış-noktası mutlak olarak gerçek ve pekin olan bir şeydir ya da Ben'dir, tüm bilgideki bilmedir, saf bilinçtir. Ancak saf bilinç kendisini dolaysızca çıkarımın ilkesi olarak gösterdiğinden, belirttiğinden (çünkü eksiktir ve sonludur); onun gerçekliği ve pekinliği, bu durumda, felsefenin istemeyeceği, benimsemeyeceği, bir yana bırakabileceği türdendir. Çünkü felsefe gerçekliği ve pe-

⁴ Akarsu, agy, s. 55-6.

kinliği, ancak eksiksiz olanda, somut olanda, koşulsuz olanda bulur. Felsefi bilginin boşluğu da ilerlemenin ilkesi olur; çünkü o eksiklidir, yoksundur; bu yüzden, dolaysızca kendinden başka olan bir şeyin gereksinimindedir. Nesnel dünya saf bilinç için ona yabancı bir şey olarak ortaya çıkar. Mutlak olarak koyulanda bir eksiklik, bir yoksunluk olduğu, Mutlağın yalnızca bir yan olduğu iç görüşü ancak bütünlük İdeası yoluyla olanaklıdır. Benzer şekilde, bilginin sonlu olduğu ancak Bütüncül-Sonsuz Bilgi İdeası yoluyla olanaklıdır.⁵

Bilmede öznel yan ve nesnel yan, bütün tarafından mutlak olarak belirlenmelidir; bütün bilmenin ilki olmalıdır. Fichte'nin biçimsel bilmesi bütünle bağdaşmaz; ama bir yandan diğer yana doğru ilerler. Onun başlangıç noktası mutlaklıdır, ancak bu yine de sonludur. Bu sonluluk onun gerçek, özsel bütün olmasını olanaksızlaştırır; çünkü gerçek, özgün bilme ancak hiçbir yan kendinde olmadığı yerde olanaklıdır.⁶

Öte yandan, Fichte iki türlü felsefenin olanaklı olduğunu söylemektedir. Bu iki felsefeden birinin çıkış noktası varlıktır; nesneyi, nesne olarak evreni öne alır, yani maddeden yola çıkar. Çünkü bu varolmak kavramını ya da bu nesnel varlık kavramını sonuna kadar düşünen kimse zorunlulukla bu nesnel varlığı madde ile aynılaştırır. Öyleyse bu yol bizi zorunlu olarak maddeciliğe götürür. Fichte için bilinçli bir varlığın, yani insanın bu maddesel dünyadan çıkmasının ve buna bağlı olarak hem maddeyi, hem de kendini bilmesinin nasıl olduğu çözülmesi olanaksız bir sorundur.⁷

Bu felsefeden başka ikinci bir felsefe yapma olanağı daha vardır. Bu felsefe varolandan, nesneden değil, öznenen, yani duyan, düşünen ve isteyen ben'den yola çıkar. Bu yol da bizi zorunlulukla idealizme götürür. Bu felsefe, insanı, öznenin varlık üzerinde bir bilgisinin, bir bilincinin nasıl olduğu sorusuyla karşı karşıya bırakır. Fichte'ye göre bu sorunun yanıtı verilebilir. Oysa nesneden hareket eden felsefenin bu nesneden bilinçli varlığın nasıl çıktığı sorununu çözmesine olanak yoktur. Fichte,

⁵ Kılıçaslan, E. A. (2004) "İnsanın Yazgısı: Fichte'nin Görüngübilimi", *Doğan Özlem Armağan Kitabı* içinde, Haz. A. Kadir Çüçen-Hatice Nur Kızan-Güçlü Ateşoğlu, İstanbul: İnkılap Kitabevi, ss. 365-66.

⁶ Kılıçaslan, agy. s. 367.

⁷ Akarsu, agy, s. 56.

Kant'a dayanarak, bu sorunun çözölemeyeceğini öne sürmektedir. Ayrıca, böyle nesnel bir varlıktan, maddeden yola çıkan, yalnızca gerçek olanı varsayan bu felsefe zorunlulukla belirlenimciliğe varır. Böyle bir felsefe için ancak mekanik bir zorunluluk, yasalılık, nedensellik yasası vardır; insanın davranışları, eylemleri de doğa olayları gibi zorunlulukla gerçekleşirler. Bu nedenle, böyle bir felsefe için özgür bir kişilikten söz edilemez. Ben'den, öznenen hareket eden felsefe ise, bir özgürlüğün olduğu, davranış ve eylemlerini özgür olarak belirleyen bir varlığın, yani insanın bulunduğu sonucuna varır. Fichte için bu felsefelerden hangisini seçeceğimiz bizim nasıl bir insan olduğumuzla ilgili bir şeydir. Bu evrende özgürlüğün olmadığını, özgür kişinin var olmadığını ve bu evrende yalnızca kör bir mekanizmin bulunduğunu kabul eden bir kimse zorunlulukla materyalist bir insan olacaktır. Ama bunun tersine, bu evrende bir özgürlüğün var olduğunu ve insanın doğadaki öteki varlıklar arasında rastgele bir varlık olmadığını, onlara üstün olduğunu kabul eden kimse de zorunlulukla idealist felsefenin yanındadır. Fichte bu felsefenin Kant'ın kurduğu felsefe olduğunu söyler. Kant maddeden değil, bilinçten yola çıkar, ona göre madde bir tasarımdır, ilk olan bilinçtir. Fichte, Kant'ta bu bilincin maddesel bir dünyanın varlığını nasıl kabul ettiğı ve buna inandığı sorusunun açık kaldığını düşünür. Ona göre, Kant bu felsefenin temellerini oluşturmıştır. Ancak, Akarsu'ya göre, Fichte bu temelde kalmak istemez; onun dışına çıkmak, onu aşmak ister. Kant'ın attığı materyalist felsefeyi eleştirisi temeli üstüne Fichte bir sistem kurmaya çalışmıştır.⁸

Fichte, bir nesnenin bilinebilmesi sorunundan hareketle, her bilme ediminin üç adımda gerçekleştiğini belirtir. İlk adım, bileceğim nesneye bakmak, özelliğini ayırmak için ilkin bu nesneyi saptamak, başka deyişle bu nesneyi koymaktır. Ama bu koyma ile nesne bilinmiş olmaz. Bunun için ikinci bir adım atmak ve onu öteki nesnelerden ayırmak gerekir. Bu altındır denir, sonra o bakırdan, çinkodan, öteki nesnelerden ayrılır. Birinci adımda altın saptanmış, altın altındır (a, a'dır) denmiş olur. İkinci adımda altın öteki nesnelerden ayrılır, örneğin altın bakır değildir (a a-olmayan değildir) denir. Ardından üçüncü

⁸ Akarsu, agy, s. 56-7.

bir adım gelir; bu, ayırt edilmiş nesneler aynı bir kavram altında toplanır. Başka deyişle burada altınla altın olmayanı birlikte düşünüp "bir araya koyarsak" üçüncü adım atılmış olur. Bu şekilde, örnekteki maden kavramı oluşturulur. Altın bir maddedir, öteki madenlerden bazı niteliklerle ayrılır denir. Akarsu'ya göe, Fichte, böyle yaparak, kendisinden sonra çok büyük rol oynamış olan bir bilgi kavramını, diyalektik kavramını ortaya koymuş olmaktadır.⁹

Fichte'ye göre, bütün bilğimiz diyalektik bir nitelik taşıyan, yani karşıtlıkları aşarak ilerleyen üç adımlı bir hareketle oluşur. Bir nesneyi bilmek, onu real bir şey olarak kavramak (a, a dır); onu öteki nesnelerin karşısına koyup bunlardan ayırt etmek (a, değil a değildir); a ile değil a'yı, ikisini de içine alan bir kavram içinde sınırlamak demektir. Bununla birlikte, biz doğayı da, kendimizi de bu çeşit edimler ile biliriz. Örneğin "ben" kendi özünü bilmek isterse, mutlaka "ben-olmayan"ı karşısına koymak, bu yolla kendi özünün bilgisine varmak zorunda kalır.¹⁰

Fichte için özgürlük, doğa yasasından başka, ondan üstün, ona karışabilen bir yasadır. Çünkü özgürlük daha derin bir temele dayanır, "ben"in etkin olan özüne çok daha yakındır. Ahlak yasası, özgürlüğün bir görünmesidir; ahlak yasasının formunu da, içeriğini de sağlayan özgürlüktür. Gerçekten özgür olmak için, eylemin dışarıdaki ereklerden vazgeçip kendisini erek bilmesi gerekir; gerçek ahlaki davranış, özgürlüğü özgürlük için istemektir. Her insanda, bir eylemin uygun ya da uygunsuz olduğunu bildiren yanılmaz bir merci olan vicdan vardır. Vicdanın oluşu, insanın kendisinde özgürlük yasasını taşıdığına en inandırıcı bir tanıktır. Vicdan, özgürlüğümüzü bilmemizdir, özgürlüğümüzün bilincidir.¹¹

Fichte'ye göre, felsefe bir bilimdir. Felsefenin tüm tanımları bu noktada birleşmekle birlikte, bu bilimin nesnesi konusunda ayrılırlar. Bir bilim, sistematik forma sahiptir. Bir bilimin tüm önermeleri, içinde bir bütün oluşturmak için birleştikleri tek bir ilk ilkede bir araya getirilirler.¹² Fichte için, bir bilim, birlikli

⁹ Akarsu, agy, s. 59.

¹⁰ Gökberk, agy, s. 421

¹¹ Gökberk, agy, ss. 421-22.

¹² Fichte, J. G. (2006a) "*Wissenschaftlehre Kavramı*", *Alman İdealizmi I Fichte*, Haz. Eyüp Ali Kılıçaslan-Güçlü Ateşoğlu, Doğu-Batı Yayınları, s.

ve bütün olmak zorundadır. Geometriyle herhangi bir sistematik tanışıklıktan yoksun birisi için, yatay düzleme dikilen bir sütunun düzleme dikey olacağı şüphesiz tek bir bütündür ve bu düzeye dek bilimsel bilgidir.¹³

Fichte'ye göre, en az bir önermenin kesin olması gerekir ve bu önerme kesinliğini diğer önermelere aktarır. Böylece, ilk önerme kesinse ve kesin olduğu ölçüde, ikinci önerme de kesindir; ikinci önerme kesinse ve kesin olduğu ölçüde, o zaman üçüncü önerme de kesin olur, vs. Bu şekilde, kendi içlerinde belki de çok farklı olan önermeler, ortak bir kesinliği paylaşmaya başlayacaklar ve böylelikle sadece tek bir bilimi oluşturmaya çalışacaklardır. Çünkü önermelerin hepsi aynı kesinliğe sahip olacaklardır. Ancak diğer önermelerin hepsi, kesinliklerini bu önermeden türetmelidir. Bu önerme kesin olmak ve diğerleriyle olan ilişkisinden önce belirlenmek zorundadır. Diğer önermelerin hiçbirisi, önceden kesin olmak zorunda değildir; ilk kez bu ilişki yoluyla kesin olmaya başlarlar ve belirlenirler. Bu türden bir önerme, yani diğerleriyle ilişkisinden önce ve bu ilişkiden bağımsız olarak kesin olan bir önerme, ilk ilke olarak adlandırılır.¹⁴

Sonuç olarak, Fichte için, sistematik form bilimin amacı değil, ancak bu amaca ulaşma yolunda bilim birden fazla önerme içerdiği zaman kullanılabilecek olan ilineksel bir araçtır. Sistematik form, bilimin özü olmaktan uzak olup sadece onun ilineksel özelliklerinden biridir. Bilim, temel hedefi tutarlılık olan bir bina olarak tasarlanabilir. Temel sağlamdır ve bir kez temel atıldığında da, bu asıl hedefe ulaşılmış olur.¹⁵

İlk ilkenin bir bilimdeki diğer tüm önermelere aktarılması gereken bu özelliğini, ilk ilkenin ve genel olarak bilimin içsel içeriği olarak adlandıran Fichte, bu içsel içeriğin, ilk ilkeden diğer önermelere aktarılma şeklini, bilimin formu olarak dile getirir/belirler. Öyleyse, bir bilimin esas formunun ve içeriğinin nasıl mümkün olduğu sorusunu yanıtlamak için genel olarak bilimin bir bilimene ihtiyaç duyulacaktır.¹⁶

Fichte için, olanaklı her bilim, bu bilimin kendisinde ispatlanamayan, ancak bilimden önce kesin olması gereken bir ilk ilkeye sahiptir. Bu ilk ilke olanaklı tüm bilimlerin temelini kurmak zorunda olan bilimde kanıtlanmalıdır. Bu nedenle, *Wissenschaftslehre*'nin iki şey yapması gerekmektedir. İlk olarak, ilk ilkelerin olanaklılığını belirlemek, bir şeyin nasıl, ne düzeye dek, hangi koşullar altında ve belki de ne derecede kesin olabileceğini ve 'kesin olma' deyiminin ne ifade ettiğini göstermek; ikinci olarak, olanaklı tüm bilimlerin ilk ilkelerini kanıtlamak zorundadır.¹⁷

Wissenschaftslehre'nin kendisi, Fichte için, bir bilimdir. Bu nedenle, aynı zamanda o da bir ilk ilkeyle başlamak zorundadır. Bu, *Wissenschaftslehre* içinde kanıtlanamayan, ancak bir bilim olarak olanaklı olması için önceden varsayılmak zorunda olan bir ilk ilkedir. Tüm bilgi, bu ilk ilkeye dayanır ve bu ilkeye dayanmayan bir bilgi kesinlikle mümkün değildir. Ancak, ilk ilkenin kendisi hiçbir bilgiye dayandırılmaz, o genel olarak bilginin ilkesidir. İlk ilke mutlak olarak kesindir, başka bir deyişle ilk ilke, kesin olduğu için, tüm bilgiye temel sağlar; yani eğer birisi herhangi bir bilgiye sahipse, bu ilkenin de neyi iddia ettiğini bilir. Tüm *Wissenschaftslehre*'nin ilk önermesi, hem içeriğe hem de forma sahip olmalıdır. Bu önerme, dolaylısızca ve kendisi aracılığıyla kesin olmak zorunda olduğu için, içeriği formunu, formu da içeriğini belirler.¹⁸ *Wissenschaftslehre* sadece kendi formunu değil, tüm olanaklı bilimlerin de formlarını sağlamamakla yükümlüdür ve tüm bilimler için bu formun geçerliğini garanti etmek zorundadır.¹⁹

Öte yandan, bütünlüğü içindeki insan bilgisini, eksiksizce açıklayacak bir tarzda ele almak için kişi, yalnızca insanın mevcut varoluş düzeyinde ve varoluşunun herhangi olanaklı ve kavranabilir bir düzeyinde neyi bilme yeteneğinde olduğunu değil, ayrıca varoluşunun herhangi olanaklı ve kavranabilir bir düzeyinde de neyi bilme yeteneğinde olduğunu, koşulsuzca ve mutlak olarak belirlemek zorundadır. İnsan bilgisinin böyle ayrıntılı bir belirlenimi, ilkin önerilen ilk ilkenin eksiksiz açıklanabildiği ve ikinci olarak da, önerilen önermenin dışında baş-

¹⁷ Fichte, *agy*, s. 77.

¹⁸ Fichte, *agy*, ss. 77-9.

¹⁹ Fichte, *agy*, s. 81.

ka hiçbir ilk ilkenin olanaklı olmadığı gösterilirse ancak olanaklıdır. Bu ilk ilenin üzerine tam bir sistem kurulduğunda, yani söz konusu ilk ilke iddia edilmiş olan önermelerin hepsine zorunlu olarak yol açtığında ve bu önermelerin hepsi bizi zorunlu olarak ilk ilkeye geri götürdüklerinde, ilk ilke eksiksiz açıklanmış olur.²⁰

Fichte, *Wissenschaftslehre*'nin, insan zihninin zorunlu olarak -koşullu ya da koşulsuz- yerine getirmeye mecbur bırakıldığı tüm özel edimleri içerdiğini, aynı zamanda zihnin tamamen özgür ve baskı altında olmayan kendini belirleme ve eyleme yeteneğini, bu zorunlu edimler için nihai açıklayıcı temel olarak önerdiğini söyler. Sonuç olarak *Wissenschaftslehre*, zorunlu ve zorunlu-olmayan ya da özgür bir eyleme tarzını sağlar. Böylece insan zihni özgürce eylediği sürece değil, zorunluluktan eylediği sürece onun eylemlerinin neler olduğunu belirleyebilir. *Wissenschaftslehre*, bize zorunlu bir şey olarak doğayı -hem kendi varlığında hem de özel belirlenimlerinde bizden bağımsız olarak görülmek zorunda olan bir şey olarak doğayı- verir.²¹

Bununla birlikte, *Wissenschaftslehre*, zorunlu olandan başka hiçbir şey içermez. Eğer zorunlu olan şey her durumda böyleyse, onun niceliği de zorunlu bir şeydir. Başka bir deyişle, bu nicelik zorunlu olarak sınırlıdır. Diğer tüm bilimler özgürlükle başlar. Eğer bu, mutlak olarak herhangi bir yasa tarafından yönetilmeyen gerçek özgürlük olacaksa, o zaman bu özgürlük için hiçbir edim alanı belirlenemez, çünkü bu türden bir belirleme sadece bir yasaya göre yapılabilir. Dolayısıyla, tikel bilimlerin edim alanları sonsuzdur. *Wissenschaftslehre* sonsuz ilerlemeyi yadsımaz, aksine bu ilerlemeye tamamen güvenli ve tüm şüphelerin ötesinde bir temel sağlar.²²

Wissenschaftslehre'de form ile içerik birbirinden ayrılmazlar. Form ve içerik, kökensel olarak ayrılmış olmadıkları için, ayırma edimi sadece özgürlük yoluyla gerçekleşebilir. Mantık, salt formun içerikten bu özgür ayrılışı yoluyla açığa çıkar. Bu türden bir ayırma ediminin adı 'soyutlama'dır; böylece mantığın özü, *Wissenschaftslehre*'nin tüm içeriğinden soyutlanmayı

20 Fichte, agy, ss. 87-8.

21 Fichte, agy, ss. 92-3.

22 Fichte, agy, s. 94-5.

içerir.²³

Fichte'ye göre, *Wissenschaftslehre*, bizim için varolan tüm düşünmenin temelini, genel olarak sonlu, rasyonel varlığın iç işleyişi içinde keşfetmeye çalışır. Yani aklın özü, benim kendimi koymamı içerir; ama ben bunu, kendime karşıt ve hatta tamamen özel bir dünya, içinde görünüşlerin, zaman içinde sırayla birbirini takip ettiği mekânda bir dünya olmaksızın yapamam. Bunun tanımı tek, bölünmez bir edimde olup biter. Bu ilk edim gerçekleştiğinde, tüm diğerleri de eşzamanlı olarak gerçekleşir. Ancak felsefe, özellikle de *Wissenschaftslehre*, bu biricik edimden en ince ayrıntısına kadar haberdar olmak ister. Kişi, parçalar ayırıp inceden inceye tahlil etmedikçe, bir şey hakkında kesin bir bilgiye sahip olamaz ve bu da, Fichte için, *Wissenschaftslehre*'nin Ben'in bu biricik eylemini inceleme şeklidir. Böylece, Ben'in birbiriyle bağlantılı eylemlerinin dizisini elde ederiz; bu biricik eylemi bir anda kavrayamayız, çünkü bir filozof, düşüncesini zaman içinde oluşturmak zorunda olan bir kişidir.²⁴ Öte yandan, *Wissenschaftslehre*, açıkça düşünülüp sonuca bağlamış ve sistematik olarak kurulmuş bir bilim olarak değil, daha çok doğal bir yatkınlık olarak zorunlu olan bir şeydir. Öte yandan mantık, insan zihninin özgürlüğünün yapay bir ürünüdür. *Wissenschaftslehre* olmaksızın, hiçbir bilgi ya da bilim kesinlikle mümkün olamazdı; oysa mantık olmasaydı, diğer tüm bilimler halihazırda varolacaklar, sadece ortaya çıkışları daha geç olacaktı. İlki tüm bilimler için biricik koşul; ikincisiyse, bilimsel ilerlemeyi garanti altına almak vekolaylaştırmak için oldukça faydalı bir araçtır.²⁵

c. Diyalektik

"A=A" önermesi, şüphesiz mantıksal olarak doğru bir önermedir ve "A=A" olduğu müddetçe, "eğer A koyulursa, o zaman A koyulur" anlamına gelir. ²⁶ Şimdi, A'nın Ben olduğu, dolayısıyla da kendi özel içeriğine sahip olduğunu varsayalım. Bu durumda önerme "Ben, Benim" veya "eğer Ben koyulursa, Ben koyulur"

²³ Fichte, agy, s. 95-6.

²⁴ Fichte, J. G. (2006c) "Nova Methodo", *Alman İdealizmi I Fichte*, Haz. Eyüp Ali Kılıçaslan-Güçlü Ateşoğlu, Doğu-Batı Yayınları, s. 233.

²⁵ Fichte, "Wissenschaftslehre Kavramı", s. 97.

²⁶ Fichte, agy, s. 97.

anlamına gelir. Ne var ki, bu önermenin öznesi mutlak özne, saf ve yalın özne olduğu için, (bu özel durumda) önermenin içsel içeriği, onun formuyla birlikte koyulur: "Ben koyulur, *çünkü* Ben kendisini koymuştur. Benim, *çünkü* Benim". Sonuç olarak, mantık "Eğer A ise, A'dır" der. Bununla birlikte, *Wissenschaftslehre*, "A (bu özel A=Ben) olduğu için A'dır" der. Böylelikle, "A (bu özel A) koyulur mu?" sorusu "A koyulur, *çünkü* koyulur; koşulsuzca ve mutlak olarak koyulur" şeklinde yanıtlanacaktır.²⁷

A'nın 'Ben' değil, onun yerine başka herhangi bir şey olduğunu varsayalım. O zaman A koyulur diyebileceğimiz koşulu ve de "A koyulursa, o zaman A koyulur" çıkarımının temellendirmesini anlamamıza izin verir. Buna göre, "A=A" önermesi, kökensel olarak sadece bu Ben için geçerlidir. Bu önerme, *Wissenschaftslehre*'nin bir önermesi olan "Ben, Ben'im" önermesinden türetilmiş bir önermedir. Böylece, "A=A" önermesinin uygulanabilir olması gereken içeriğinin tümü Ben'de kapsamalıdır. O halde A, Ben'de koyulan şeyden başka hiçbir şey olamaz ve buna uygun olarak, söz konusu önerme "Ben'de koyulan şey, koyulur" olur. Eğer A, Ben'de koyulursa, A da olanaklı, edimsel ya da zorunlu bir şey olarak koyulduğu düzeye kadar koyulur. Eğer Ben, Ben olmak zorundaysa, bu önerme tartışmasız doğrudur. Bunun yanı sıra, eğer Ben koyulduğu için Ben koyulur ise, o zaman Ben'de koyulan her şey, aynı zamanda koyulduğu için koyulur ve A, Ben'de koyulan her şey olduğu sürece, o zaman A, eğer koyulursa, koyulur.²⁸

Wissenschaftslehre'nin nesnesi, her şeyden önce insan bilgisinin sistemidir. Bu bilgi, sistematik bir formda sadece bu bilim yoluyla kurulmasına rağmen, bu bilimden bağımsız olarak vardır.²⁹ *Wissenschaftslehre*'yi diğer bilimlerden ayıran şey bu diğer bilimlerin nesnesinin kendisi özgür bir edim, *Wissenschaftslehre*'nin nesnesinin ise bir zorunlu edimler kümesi olmasıdır.³⁰

Bu özgür edim aracılığıyla, kendinde halihazırda form anlama yetisinin zorunlu edimi olan bir şey, içerik olarak yeni bir

²⁷ Fichte, agy, s. 97-8.

²⁸ Fichte, agy, s. 98.

²⁹ Fichte, agy, s. 99.

³⁰ Fichte, agy, s. 100.

formun, yani bilginin ya da bilincin formunun içine katılır. Böylece, sözü edilen edim, bir refleksiyon edimidir. Bu zorunlu edimler, içinde kendilerinin olabileceği diziden ayrılırlar ve saf ve karışmamış bir formda ortaya konulurlar. Sonuç olarak, bu aynı edim de bir soyutlama edimidir ve soyutlama yapmaksızın refleksiyon mümkün değildir.³¹

Fichte'ye göre, tüm filozoflar, anlama yetisinin zorunlu olan eyleme şeklini herhangi ilineksel bir şeyin eşlik ettiği durumdan ayırmak için, refleksiyonu kullanmak istediler ve az ya da çok bunu başardılar.³²

Bir bilim olduğu sürece tüm *Wissenschaftslehre*'yi yöneten refleksiyon türü, bir tasarımılama edimidir. *Wissenschaftslehre*'de Ben tasarımılanır. Ancak bundan, Ben'in sadece tasarımılayan olarak tasarımılandığı sonucu çıkmaz; Ben'de başka özellikler de bulunabilir. Felsefe yapan özne olarak Ben, tartışma götürmez bir şekilde sadece tasarımılayan bir Ben'dir; ancak, felsefe yapmanın *nesnesi* olarak bundan daha fazlası da olabilir. Tasarımlama, genelde filozofun en yüksek ve mutlak ilk edimidir; ancak, insan zihninin mutlak ilk edimi başka bir şey de olabilirdi. Tüm deneyimden önce bunun böyle olduğu daha şimdiden olasıdır; çünkü tasarım, etrafıca tanımlanabilen ve tam anlamıyla zorunlu bir tarzda iş gören bir şeydir. Sonuç olarak, tasarım zorunluluğu için nihai bir temel, daha öte bir şey üzerine dayandırılmayan bir temel olmalıdır.³³

Kendi verdiği yasalarla yönetilen ve sadece Ben-olmayan'dan gelen bir etkilenim koşulu altında tasarımılanabilen mutlak bir Ben; bizim tüm yasalarımızdan bağımsız olan ve bu yasaları ister olumlu isterse olumsuz olsun, her zaman sonlu bir düzeye dek ifade ediyor olarak ancak tasarımılanabilen mutlak bir Ben-olmayan; ve kendimizdeki Ben-olmayan'ın ve Ben'in her ikisinin de etkilerine göre mutlak olarak kendimizi belirlemedeki mutlak kapasite, eş deyişle Ben-olmayan'ın bir etkisini, Ben'in bir etkisinden ya da bir yasadan ayırt ettiği sürece ancak tasarımılanabilecek mutlak bir kapasite. Fichte'ye göre, hiçbir felsefe bu üç mutlağın ötesine geçemez.³⁴

³¹ Fichte, *agy*, s. 100.

³² Fichte, *agy*, s. 102.

³³ Fichte, *agy*, s. 108.

³⁴ Fichte, *agy*, s. 111.

Öte yandan, Fichte'ye göre determinizm, teorik bakımdan ne kadar zorunlu olursa olsun, insanın değer ve onuruna aykırı bir şeydir. Onun için salt teorik saydığı bir zorunlulukta Fichte uzun uzun durup kalmaz; doğrudan doğruya, ahlaki bir varlık olan insanın özgürlüğünü temel olarak alır ve doğa dünyasını da ancak bu temel üzerinde anlamaya çalışır.³⁵

d. Hukuk ve Siyaset Görüşü

Fichte'ye göre hukuk bir sözleşmeden doğmuş değildir, yani herhangi bir yerde, herhangi bir zamanda yürürlükte olan pozitif hukuktan ibaret olamaz. Hukukun bir de tümel olarak geçen, tümel olarak bağlayıcı olan bir yönü vardır; insanın ilk hakları, doğal hakları diye bir şey vardır ve bunlara hiçbir zaman dokunulmamalıdır. Hukukun böyle uzay zamanın üstünde tümel olarak geçen bir temellinin olması, akıl taşıyan bireylerin topluluğu ile ilgili olması yüzündendir. "Ben" hiçbir zaman tek başına bulunmaz; hep kendinden başka olan "ben"lerin karşısında, yani bir "sen"ler çokluğu karşısında bulunur. "Ben" ile "sen"in ilgileri de, "ben" ile "ben-olmayan"ın, nesnenin ilgilerinden ilkece başkadır. "Ben" bir başka ben'in karşısına bir isteyiş (Forderung) ile çıkar; bu da bir zorunluluk olmayıp gerekliliktir (Sollen); bu isteyiş akıllı bir varlığın özgürlüğüne bir yönelmedir. Biz kendimizi özgür olarak belirleyebiliyorsak, o zaman karşımızdaki "ben"den de aynı şeyi isteyebiliriz. Bireylerin birbirleri karşısında böyle eşit bir isteyiş ile çıktıkları yer hukukun alanıdır. Dolayısıyla hukuk, öznelar arasında özgür olan karşılıklı ilgilerden, özgürlüğün karşılıklı olarak tanınmasından doğar ve ancak kendilerini özgür kişi sayıp ona göre davrandığım kimselerden bana da özgür bir kişi muamelesi etmelerini bekleyebiliriz. Her kişi kendi özgürlüğünün başkalarının özgürlüğü ile sınırlanmış olduğunu kabul etmeli, bütün eylemlerinde bunu hesaba katmalıdır. Kişi, kendi özgürlüğünü, kendi özgür kararı ile sınırlamasını bilmelidir; ancak başkalarının özgürlüğüne, hak alanlarına saygı göstermesini bilmemiz yüzünden özgür olabiliriz. Öyleyse, özgür bir kişi ancak toplum çerçevesinde düşünülebilir.³⁶

Fichte'ye göre gerçekten ahlaki olan kimse hukuk ile devleti

³⁵ Gökberk, agy, s.417.

³⁶ Gökberk, agy, s. 423-4.

ve bunları gerektiren zoru da isteyecektir. Çünkü devletin yasa-
sı türdeşlerimizin özgürlüklerine saygı göstermemizi sağlar.
Gerçekten ahlaklı olan bir kimse elbette bu saygının gerçek-
leşmesini isteyecek, dolayısıyla da hakka aykırı olanı istemeye-
cektir; ancak bunu, bir zor yüzünden değil, ahlaki özüne daya-
nan bir kabulle isteyecektir.³⁷

Gökberk'e göre, Fichte, devletin artık zorun gereksiz olduğu
duruma varmaya çabalaması gerektiğini düşünür. Bu da, ancak
devletin bir hukuk kurumu olmaktan çıkıp bir eğitim kurumu
olmasıyla gerçekleşebilir. Fichte için devlet, "kötü"yü cezalan-
dıracağına engel olabilmelidir; yurttışı yasaya uygun davran-
maya zorlayacağına onu yasaya kendiliğinden uyan ahlaklı bir
kişi olarak yetiştirebilmelidir. Böylece, Fichte'nin hak idesi,
sonunda bir eğitim idesine varmaktadır.³⁸

Fichte'ye göre, bugün, toplum içindeki insanın belirlenimi-
nin ne olduğunu saptama görevi yerine getirilmeden önce, baş-
taki soruların yanıtlanması gerekir. 'Toplum' demekle, rasyonel
insanların birbirleriyle yan yana oldukları ilişkiyi dile getiren
Fichte, toplum kavramının, gerçekte, kişinin kendinden başka
rasyonel insanların da var olduğunu varsaydığını belirtir. Aynı
zamanda, bu varlıkları, rasyonel olmayan ve dolayısıyla toplu-
mun bir üyesi olmayan varlıklardan ayırmamızı sağlayan bazı
ayırt edici özelliklerin varoluşunu varsayar.³⁹

Fichte, için, insanın ana dürtülerinden biri, kendisi gibi ras-
yonel varlıkların kendisi dışında var olduğunu farz etmektir.
Bunu, yalnızca bu varlıklarla birlikte topluma girmesi koşuluyla
farz edebilir. Sonuç olarak, toplumsal dürtü insanın ana dürtü-
lerinden biridir; toplumda yaşamak insanın kaderidir, onun
toplum içinde yaşaması gerekir. Soyutlanmış kişi tam bir insan
değildir.⁴⁰

Öte yandan, Fichte için, devlet, kusursuz bir toplum kurmak
için sadece özel koşullarda bir araçtır. Yalnızca araç olan diğer
tüm insani kurumlar gibi, devlet de kendini feshetmeyi amaç-
lar. Ona göre, her yönetimin amacı yönetimi gereksiz kılmaktır.
Zamanı henüz kesinlikle gelmemiş olsa ve ne kadar sayısız yıl

³⁷ Gökberk, agy, s. 425.

³⁸ Gökberk, agy, s. 426.

³⁹ Fichte, agy, s. 124.

⁴⁰ Fichte, agy, s. 127.

süreceğini bilinse de, tüm yurttaşlık bağları gereksiz hale geldiğinde, insan soyunun *a priori* belirlenmiş kariyerine kesinlikle bir nokta konacaktır. Burada, güç ya da kurnazlık yerine akıl, en yüksek mahkeme olarak evrensel bir şekilde kabul edilecektir. Çünkü o zaman bile insanlar hala hata yapacaklar ve dolayısıyla yandaşlarına zarar verecekler. O zaman isteyecekleri tek şey, yanılmış olduklarına inanmak için ve buna inandıklarında, hatalarından caymak ve zararları telafi etmek için iyi niyet olacaktır.⁴¹

Fichte, toplumun olumlu ayırt edici özelliğinin özgür etkileşim olduğunu belirtir. Ona göre, bu etkileşim kendi kendisinin amacıdır ve ancak ve ancak işlemek amacıyla işler. Ancak toplumun kendi kendisinin amacı olduğunu ileri sürdüğümüzde, toplumun işleyiş tarzının, onun işleyişi için daha özel bir amaç saptayan fazladan ve daha özgül bir yasa tarafından yönetilme olasılığını hiçbir şekilde reddetmiyoruz. Ana dürtü, kendimiz gibi rasyonel varlıkları, yani insanları keşfetme dürtüsüydü.⁴² Bununla birlikte, toplumsal dürtü ahlaksal yasa tarafından belirlenmeli ve sabit bir kurala bağlanmalıdır. Bu kuralın ne olduğu ortaya çıkırılırsa, insanın toplum içindeki belirlenimi de keşfedilmiş olur.⁴³

2. Schelling

“Rasyonel” olarak adlandırılan felsefenin aklın yolu olduğunu düşünen Schelling, bu yolun zorunlu olarak düşünülecek olanın tüm olanakları sayesinde, gerçekliğin kendisine değil de, gerçeklik idesine dek vardığını belirtir. Schelling, kendisine kadar gelen tüm felsefi geleneğin bu tür “öznel felsefeler”den oluştuğunu iddia eder. Ona göre, “felsefe” sözü, kendisinin ne olduğunu söyler; bu da, bilgeliği sevme, isteme ve ona çaba göstermedir. O halde, bilgeliğe yönelen bir isteme olarak felsefe, felsefe olarak felsefe demektir.⁴⁴

En yüksek ilke olarak Ben’i kabul eden Schelling’in felsefesi-

⁴¹ Fichte agy, s. 128.

⁴² Fichte, agy, s. 128.

⁴³ Fichte, agy, s. 129.

⁴⁴ Soykan, Ö. N. (1995) *Kuram ve Eylem Birliği Olarak Sanat*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, s. 26.

nin hareket noktası "Ben'im!"dir. İnsanın özünü onun kendi eyleminde bulmakla ve felsefe yapmanın bir eyleme olduğuna inanmakla bu felsefe, bütünüde etik bir çizgiye sahip olur. Schelling'e göre felsefe yapma, bu eylemde arkası kesilmeyen bir kendini-görmedir. Böyle bir kendini görme, yani felsefe yapma ihtiyacı, insanın kendi kendisini dış dünya ile çelişkiye sokmasını şart koşar. Böylece felsefeye giden ilk adım atılmış olur. Felsefe yapan insan, bu çelişkiyi sürekli yaşar; bu, onu dış dünya karşısında özgür kılar.⁴⁵

Schelling'e göre Ben, tüm gerçekliğin temelindeki bir şeydir; ama onun bilgisi, başka şeylerin bilgisine bağlı olamaz; yoksa o, en temelde olan şey olmazdı. Bir başka bilgi yoluyla edinilen bilgi koşullu bilgidir. Buna göre, bilginin zinciri bir koşullu olandan diğerine uzar gider. Bu zincirin sonuna varıldığında, orada, kendisi başka bir bilgiyle elde edilemeyecek olan bir şeyin varolduğu kabul edilmek zorunda kalınır. Fakat bu şey, bir nesne değildir; asla nesne olmayacak olan şeydir; mutlak bir Ben'dir. Mutlak Ben'i nesne edinemeyeceğimize, onu bilemeyeceğimize göre, tek çare onun kendi sesini dinlemektir. Mutlak Ben'in karşısında mutlak olarak konulmuş hiçbir şey yoktur. Aksi halde iki mutlak yan yana olurdu; bu da mutlak kavramıyla uyuşmazdı. Felsefe, bu karşısına hiçbir şey konulmuş olmayan Ben'den hareket eder. Ben'de felsefe kendine ait her şeyi bulur; bu, kendisi koşulsuz olabilen bir şey olarak bütün bilgi zincirini meydana getiren, ama kendisi bu zincirin dışında kalan Ben'dir. Öte yandan, Ben'in özü özgürlüktür. Yalnızca bu güç, kendisini özgürce doğrudan doğruya Ben olarak var eder. Ben bir kavram değildir; o, ancak zihinsel görüde kendisini belli eder; bu ise, filozofun kavramasıdır.⁴⁶

a. Hayatı ve Eserleri

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854), Leonberg'te (Württemberg) bir rahibin oğlu olarak dünyaya geldi. Olağanüstü yetenekleri olan Schelling çok erkenden olgunlaşmış dinamik zekâlı, parlak bir yazardır. Felsefe ve teoloji eğitimi gördüğü Tübingen'de Hölderlin ve Hegel ile yakın arkadaşlık yapar ve her ikisinden de kalıcı etkiler alır. Ama ikisinden de

⁴⁵ Soykan, agy, s.27.

⁴⁶ Soykan, agy, s. 15-6.

daha genç olmasına rağmen, erkenden olgunlaşması onu arkadaşlarının önüne geçirir. Tübingen'deki öğreniminin son zamanlarında Fichte'nin *Bilim Teorisini* (*Wissenschaftslehre*) okuması onu Fichte felsefesine bağlamıştır. Bu felsefi anlayış çerçevesinde yazdığı *Vom Ich als Urinzip der Philosophie* (*Felsefenin İlkesi Olarak Ben Üzerine*) adlı eseri ile henüz yirmi iki yaşındayken Jena Üniversitesine profesör olur. Jena'da Romantikler çevresine girer ve bu çevrenin ileri gelen kadınlarından biri olan Caroline Schlegel ile evlenir. Jena'da beş yıl ders verdikten sonra Würzburg Üniversitesine çağrılır; daha sonra bir dönem Münih'te Akademi'nin başkanlığını yapar. Romantik Prusya kralı IV. Friedrich Wilhelm, Hegel'in rasyonalizmine, özellikle Hegelciliğin sol kanadına bir karşı-ağırlık olur ümidi ile kendisini 1811 yılında Berlin'e çağırır. Schelling'in kendisi de bu tarihi göreve inanmış, ama beklediği çıkmamış, Berlin'de hiçbir yankı bulamamıştır. Hegel idealizminin gününü doldurup çözülmeye ve eleştirel-pozitivist bir anlayışın yerleşmeye başladığı bir dönemde Schelling, 1854 yılında ölmüştür.⁴⁷

Schelling felsefesinin gelişmesini beş döneme ayırmak mümkündür. İlk dönem, doğa felsefesi (1799'a kadar); ikinci dönem, transendental idealizm felsefesi (1800 sıralarında); üçüncü dönem, özdeşlik felsefesi (1801-1804); dördüncü dönem, özgürlük felsefesi; beşinci dönem, din ve mitoloji felsefesidir (1815'den sonrası). Başlıca eserleri, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (*Bir Doğa Felsefesi Üzerine Düşünceler*); *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (*Bir Doğa Felsefesinin İlk Taslağı*); *System des transzendentalen Idealismus* (*Transendental İdealizm Sistemi*); *Darstellung meines Systems* (*Sistemimin Betimlenimi*); *Philosophie und Religion* (*Felsefe ve Din*); *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (*İnsan Özgürlüğünün Özünü Üzerine*); *Philosophie der Kunst* (*Sanat Felsefesi*); *Philosophie der Mthologie und der Offenbarung* (*Mitoloji ve Vahiy Felsefesi*) tur.⁴⁸

b. Transandantal Felsefe

Schelling'e göre, transzendental felsefenin ödevi, real olanı ideal olanın altına koymak, buna karşın doğa felsefesinin ödevi,

⁴⁷ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.428.

⁴⁸ Gökberk, *agy*, s. 428.

ideal olanı real olandan hareketle açıklamaktır; o halde her iki bilim de birdir. Onlar sadece kendi ödevlerinin karşı karşıya konulmuş yönleri yoluyla ayrılırlar. Buna ek olarak, her iki yön, yalnız eş olanaklı değil, aynı zamanda eş zorunlu olduğu için her ikisinin payına da bilgi sisteminde aynı zorunluluk düşer.⁴⁹

Schelling, tüm deneyin bu doğada geçerlikte olduğu, üretilen olarak doğayı (natura naturata) nesne olarak adlandırmaktadır; tüm kuramın yalnızca bu doğada geçerlikte olduğu üreticilik olarak doğayı (natura naturans) ise, özne olarak doğa diye adlandırmaktadır.⁵⁰

Akarsu'ya göre, Fichte'nin felsefesi bir ahlaksal idealizm sistemidir. Bu felsefe her türlü materyalizme karşı kesin bir karşıtlık taşıyan bir idealizmdir. Bu felsefeye göre kendisinden bir canlı bilincin nasıl ortaya çıkacağını açıklayabileceğimiz ölü, cansız bir madde yoktur. Madde, yani bütün doğa, ancak bilinç tarafından düşünülmüş bir şey olarak vardır. Doğa, madde dediğimiz şeyler bizim bilincimizin, ruhumuzun ürünleridir. Ama bilincin neden kendi karşısına maddeyi koyduğu sorusu ortadadır. Fichte'ye göre, özgür olan, yasalarını kendisi koyan bir ben veya bilinç kendi özünün yapısına, ancak karşısına kendine karşıt olan bir şeyi koyduğu zaman varabilir. Madde nedensellik yasasına bağlıdır, oysa "ben" özgürdür, kendi yasalarını kendisi koyan varlıktır. Daha doğrusu insanın kendi özünü bilmesi ve bu özü geliştirmesi gerekir; bu insan için bir ödevdir. Bunu yapabilmek için de maddeyi kendisinin karşıtı bir şey olarak karşısına koyması gerekir. İnsan kendisine bir ödev verilmiş olan bir varlıktır; bunun bilincine vararak, bu bilincin gerektirdiği şeyi yapmakla yükümlüdür. İnsan ahlaksal özünü geliştirmek, ortaya çıkarmak, bir topluluğa, bir topluma ayak uydurmak için bu dünyada vardır. Bu toplumu özgür kişiliklerden kurulu bir toplum yapmak gerekir. Öyleyse insanın varlığı ahlaksal bir anlam taşır ve doğa yalnızca insanın ahlaksal yükümlülüğünü, ahlaksal ödevini geliştirmek için bir gereç durumundadır.⁵¹

⁴⁹ Schelling, F. W. J. (1995b) "Doğa Felsefesinin Bir Sisteminin Tasarısına Giriş", *Kuram ve Eylem Birliği Olarak Sanat* içinde, Çev. Ömer Naci Soykan, İstanbul: Kabalcı yayınevi, s. 267.

⁵⁰ Schelling, agy, s. 271.

⁵¹ Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, ss. 67-68.

Schelling de başlangıçta Fichte'den yola çıkmıştır. Schelling'in felsefesi de idealisttir bir felsefe olarak materyalizmin her türlü biçimine karşıttır. Bu felsefe kendisinden bir bilincin çıkabileceği bir madde tanımaz; doğa ve madde yalnızca bir fenomendir, varolanın, gerçeğin kendisi değildir. Bununla birlikte, Schelling'in idealizmi, Fichte'nin idealizminden ayrılır. Schelling öznel idealizm değil, nesnel idealizmden yanadır. Fichte'ye göre, madde ve doğa yalnızca bilincimizin, ruhumuzun bir ürünüdür. Oysa Schelling'e göre, doğa bir fenomendir; ama bunun arkasında bir gerçek saklıdır ve bu fenomenin arkasındaki gerçek ölü değil, canlı bir şeydir. Doğanın olayları arkasında yaratıcı bir güç vardır; asıl gerçeğin kendisi yaratıcı ve yapıcıdır. Biz kendimizde, güç dediğimiz, bir şeyler yapmak isteyen bir çaba, bir devinim duyarız. Bu kendimizde bulduğumuz güç ne yapacağını bilen bir güçtür; oysa doğanın arkasında saklı olan güç bilinçsiz bir güçtür. Ama o da tıpkı bizim gibi yapıcı ve yaratıcıdır. İnsan ve doğa aynı türden varlıklardır; doğa bilinçsiz yaratan bir varlıktır, insan bilinçli yaratan bir varlıktır. Sanattaki yaratmada insanın ve doğanın yaratıcılığı en yüksek düzeyine erişir. Schelling'in doğa derken düşündüğü organik doğadır. Ona göre canlı olmayan bir şey de yoktur; organizma da doğanın bilinçsiz olarak yarattığı bir sanat ürünüdür. Doğa bilinçsiz olarak organizmayı yarattığı gibi, insan da bilinçli olarak sanat yapıtlarını yaratır. Schelling'in idealizmi ilkin objektif bir idealizmdir; yani buna göre, doğa öznenin, ben'in ortaya koyduğu bir şey değil, etken bir güçtür. Öte yandan, Schelling'in idealizmi, ahlaksal bir idealizm değil, estetik bir idealizmdir. Bu idealizme göre, insan yalnızca etki yapmak için değil, yapıcı ve yaratıcı eylemlerde bulunmak için vardır. İnsan ruhunun en yüksek başarısı da sanat yaratmalarıdır.⁵²

Fichte'ye göre, nerede bir çatışma, bir çelişme varsa, giderilmesi gerekiyordu; "ben" bu gibi çatışmalar karşısında kalınca, onları bir sentez içinde birleştirip eritmekteydi. Schelling, Fichte'nin bu düşüncesini alıp, onu "ben"den doğa alanına aktararak doğanın gelişmesinin diyalektik yasası yapmıştır. Dolayısıyla onda diyalektik, aklın idesel gelişmesi olmayıp, doğanın reel gelişmesidir, doğadaki gelişmenin formudur. Bu gelişmede

⁵² Akarsu, agy, ss. 68-69.

doğanın baştan aşağı kendileriyle yüklü olduğu kutupluluklar, birbirleriyle hiçbir ilişkileri olmadan yan yana bulunmazlar; aksine, bütün kutupluluklar tek bir dinamik doğa sürecinin basamaklarıdır.⁵³

Schelling'e göre, felsefenin genellikle ne olduğu, öyle doğrudan doğruya yanıtlanmaya izin vermez. Felsefenin belirli bir kavramının üstesinden gelmek öyle kolay olsaydı, hemen genel geçer bir felsefe kazanımının görülmesi için yalnızca bu kavramın çözümlenmesi yeterli olurdu. Felsefe, zihnimize, onun katkısı olmaksızın asli olarak ve doğaca konulan bir şey değildir. O, tamamen özgürlüğün bir eseridir. Her kim onu bizzat ne için yapmışsa, o kimse için yalnızca odur ve bundan dolayı felsefe idesi de yalnızca, sonsuz bir bilim olarak aynı zamanda kendi kendisinin bilimi olan felsefenin sonucudur.⁵⁴

Schelling bizim dışımızdaki bir dünyanın, bir doğanın ve onunla olan deneyin nasıl olanaklı olduğu sorusunu bizim felsefeye borçlu olduğumuzu düşünür. Ona göre, felsefe bu soruyla meydana gelmiştir.⁵⁵ Öte yandan, insan kendi kendisini dış dünya ile çelişkiye sokar sokmaz, felsefeye giden ilk adım atıldığını düşünen Schelling için bu kopma ile ilkin kendi üstüne katlanan düşünme başlamıştır. Bundan sonra o, doğanın her zaman birleştirmiş olduğu nesneyi görüden, kavramı imgeden, sonunda da kendini kendisinden ayırmıştır.⁵⁶ Ama bu ayırma yalnızca araçtır, amaç değil; çünkü inanın özü eylemdir. Ama o, kendi kendisi üstüne ne denli az düşünürse, o denli etken olur. Onun en soylu etkenliği, kendi kendisini bilmeyen etkenliktir. O kendi kendisini nesne yapar yapmaz, artık tam insan olmaz; o etkinliğinin bir bölümünü, başka bir bölümü üstüne düşünebilmek için ortadan kaldırmıştır. İnsan, hayali bir dünya kuruntusuna karşı savaşta kendi tinsel gücünü yok etmek için doğmamış; aksine onu etkileyen, gücünü ona hissettiren ve kendisinin tüm güçlerini uygulamak üzere tepkide bulunabileceği bir dünya karşısında doğmuştur. O halde onunla dünya arasında

⁵³ Gökberk, agy, s. 431.

⁵⁴ Schelling, F. W. J. (1995a) "Bir Doğa Felsefesi Üstüne Düşünceler", *Kuram ve Eylem Birliği Olarak Sanat* içinde, Çev. Ömer Naci Soykan, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, s. 243.

⁵⁵ Schelling, agy, s. 244.

⁵⁶ Schelling, agy, s. 244.

hiçbir uçurumu pekiştirmemeli, ikisi arasında temas ve karşılıklı etki olanaklı olabilmelidir; çünkü insan ancak böyle insan olur. Schelling'e göre, güçlerin ve bilincin mutlak bir dengesi, insanda asli olarak vardır. Ama o, bu dengeyi -özgürlük yoluyla yeniden kurmak için- özgürlük yoluyla ortadan kaldırabilir. Ancak sadece güçlerin dengesinde sağlık vardır.⁵⁷

Schelling'e göre, bilgimizdeki tüm salt nesnel olanın cisimlenmesini doğa diye adlandırabiliriz; buna karşılık tüm öznel olanın cisimlenmesi Ben veya zekâ adını alır. Her iki kavram, karşı karşıya konulmuştur; zekâ salt tasarlayan, doğa salt tasarlanabilir olarak, birincisi bilinç, ikincisi bilinçsiz olan olarak düşünülür. Ama her bilgide bu ikisinin bir karşılıklı buluşması zorunludur; ödev, bu buluşmayı açıklamaktır.⁵⁸

Eğer transzendenal filozofa göre, yalnız öznel olan asli gerçekliğe sahipse, o da yalnız öznel olanı bilgide doğrudan doğruya kendine nesne yapacak, nesnel olan onun için yalnız dolaylı olarak nesne olacaktır. O halde transzendenal bilgi, salt öznel olması bakımından, bilginin bir bilgisidir. Öte yandan, sıradan eylemde, eylemin nesnesi yüzünden eylemin kendisi unutulur; felsefe yapma da bir eylemdir, ama yalnız bir eylem değil, aynı zamanda bu eylemdeki sürekli bir kendini-görmedir.⁵⁹

c. Özdeşlik Felsefesi

Schelling, doğayı sürekli oluş ve canlı bir bütün olarak görür. Onun doğa felsefesi kuramsal (spekülatif) fiziktir. Bu fiziğin karşısında deneysel fizik bulunur. Deneysel fizik, yalnızca, doğadaki hareketleri mekanik-matematik olarak betimlemekle yetinir; o, "ölü doğa" ile ilgilenir. Oysa kuramsal fizik, oluş halinde olan, yaratıcı doğa ile onun dinamik görünüşleriyle uğraşır. İlki doğanın yüzeyine, ikincisi genellikle içsel hareket ettirici mekanizmaya yönelir.⁶⁰ Bununla birlikte, Schelling, doğada durmaksızın ileri doğru giden ve geriye dönmeyen dinamik bir süreç görür. Doğanın bu dinamik süreci, basamaklı bir silsileyi

⁵⁷ Schelling, agy, s. 244.

⁵⁸ Schelling, F. W. J. (1995c) "Transzendenal İdealizm Sistemi", *Kuram ve Eylem Birliği Olarak Sanat* içinde, Çev. Ömer Naci Soykan, İstanbul: Kambalacı Yayınevi, s. 279.

⁵⁹ Schelling, agy, s. 280.

⁶⁰ Soykan, agy, s. 16.

oluşturur. Bunlar, sırasıyla “mıknatıs”, “elektrik” ve “galvenizm”dir. Bu süreç, basamaklı bir yapıdadır, ama kesintisizdir; insan da bu sürecin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.⁶¹ Doğanın basamaklı yapısında, bir basamaktan bir üst basamağa geçiş, kutuplu bir oluş sayesinde gerçekleşir. Doğada karşıt güçlerin bir ikiliği vardır; bu ikilik her basamakta bir kutupluluğu ifade eder. Doğadaki her şey, bu karşıt güçlerin birbiriyle çatışıp bir bireşime varmalarıyla meydana gelir.⁶²

Soykan’a göre, Schelling’de her bilgi, nesnel olanla öznel olanın uyumuna dayanır. Bilgimizdeki nesnel olanın cisimleşmesine doğa denirken, öznel olanın cisimleşmesi Ben veya Zekâ adını alır. Burada Schelling’in kendisine verdiği ödev, bu ikisinin buluşmasını açıklamaktır.⁶³ Ancak öznel olan ile nesnel olan arasında bir öncelik ve sonralık söz konusu değildir. Ama bu özdeşliği açıklamak söz konusu olduğunda, zorunlu olarak onlardan biri diğerinden önce olacaktır. Bu durumda ya nesnel olan ya da öznel olan ilk yapılacaktır. Schelling’e göre, birinci durum doğa felsefesinin, ikincisi de transzendental felsefenin ödevidir. Transzendental filozofun kesin olarak ifade ettiği şey, “Ben’im” ya da “Ben varım”dır. Ona göre yalnız öznel olan asli gerçekliğe sahiptir. O halde transzendental bilgi, salt öznel olması bakımından bilginin bir bilgisidir. Transzendental filozof, her hususta yalnız öznel olanı kendine nesne yaptığı için, sadece öznel bir ilk bilginin varolduğunu öne sürer. Bu ilk bilgi ise, öz-bilincin bilgisidir.⁶⁴

Schelling sisteminin gelişme süreci, onun “özdeşlik sistemi” ile tamamlanır. O, ilkin akıllı tanımlayarak söze başlar; bu da “mutlak akıl”dır ve nesnel ve öznel olanın birlikteliği olarak düşünülür. Böyle bir akıl da mutlak varlık’tan ya da mutlak Ben’den başka bir şey değildir. Akıl, tüm varlığı içerir; onun yasası tüm varlığa ilişkin olarak $A=A$ ile ifade edilen özdeşlik yasasıdır. Bu formülle ifade edilen mutlak özdeşlikte hiçbir ayırılma yoktur; mutlak özdeşlik evrenin kendisidir.⁶⁵

Özne ile nesnenin aracısız özdeşliği ancak, tasarımılanmış

⁶¹ Soykan, agy s. 18.

⁶² Soykan, agy, s.18.

⁶³ Soykan, agy, s.18.

⁶⁴ Soykan, agy, s. 19.

⁶⁵ Soykan, agy, s. 20.

olanın aynı zamanda tasarımıyan da olduğu, görülmüş olanın gören de olduğu yerde var olabilir. Ama tasarımılanmış olanla tasarımıyanın bu özdeşliği yalnızca özbilinçtedir; o halde aranılan nokta özbilinçte bulundu.⁶⁶ Öz-bilinç, sayesinde Ben için her şeyin konulduğu mutlak edimdir.⁶⁷

Schelling felsefesinin yöntemi, hem genel olanda hem tek tek olanda daima diyalektik ve bireşimcidir. Başka bir ifadeyle Schelling, her nesneyi bir karşıtlık içinde görür ve bu karşıtlığı bir bireşime götürür. Sonunda varılan bu bireşimin teminatı da sürecin başlangıcında, kendisinden ilk hareket edilen kökensel noktada henüz hiçbir ayrımlaşmanın olmaması, bir mutlak birliğin olmasıdır.⁶⁸

Soykan'a göre, Schelling'in amacı, doğadaki üretici şeyi açıklamak değildir; o, bunu koyut olarak görür. Schelling'in doğa felsefesi sürekli olanı açıklamak ister. O, doğanın bu kendini açmasının, kendi kendisinden üretmesinin tamamlanmış bir evrim değil, tersine sürekli, sonsuz bir evrim olduğu kanısındadır.⁶⁹

Schelling, doğada durmaksızın ileri doğru giden ve geriye dönmeyen bir süreç görür. Doğanın bu dinamik süreci basamaklı bir silsileyi oluşturur.⁷⁰ Doğanın belirtilen basamaklı yapısında, her basamaktan bir üst basamağa geçiş, kutuplu bir oluş sayesinde olur. Doğada karşıt güçlerin bir ikiliği vardır; bu ikilik her basamakta, bir kutupluluk biçiminde bulunur. Doğadaki her şey, her tek varlık, bu karşıt güçlerin birbirleriyle çatışıp, bir dengeye, bir bireşime varmalarıyla meydana gelir. Schelling, bu karşıtlık ve dengeyi, tüm varlık alanlarında öngörür. Örneğin, mıknatısın kuzey ve güney kutupları arasında, artı ve eksi elektrik yükleri arasında, asitler ile alkalikler arasında, canlıda uyarılma ile duyarlık arasında vb. hep böyle kutuplu oluş bulunur. Bu kutuplu oluşun kendisi, doğanın çeşitliliğini birleştiren, bütün basamaklarını birbirine bağlayan ortak bir ilkedir. Schelling, bu ilkenin en belirgin örneği olarak mıknatısın kutupluluğunu alır ve onu evrensel bir yasa olarak ortaya

⁶⁶ Schelling, "Transzendental İdealizm Sistemi", s. 285.

⁶⁷ Schelling, agy, s. 288.

⁶⁸ Soykan, agy, s. 55.

⁶⁹ Soykan, agy, s. 60.

⁷⁰ Soykan, agy, s. 61.

koyar.⁷¹

Öte yandan, Schelling'in doğa felsefesi, doğanın nesnel bir yaratma eylemi olarak görülmesidir. Ancak bu yaratma eyleminin görülmesi, bilinmesi için başka bir felsefe daha gereklidir. Bu da özgür eylemin olanağını araştıran "transzendental" ya da "pratik felsefe"dir.⁷²

Schelling'e göre eylem, ancak özgürlük ile zorunluluğun asli bir birleşimi yoluyla kavranılacak olandır. O, eyleyen Ben'in, algılayan Ben'i belirlemesi gerektiğini düşünür. Buna göre algının, bilginin temeli eylem, eylemin temeli de istemedir ve onun artık hiçbir temeli yoktur. Bu en temeldeki isteme ise mutlak istemedir.⁷³

Schelling'e göre, ben kendim doğa ile özdeş oldukça, canlı bir doğanın ne olduğunu, kendi öz yaşamımı anladığım kadar iyi anlarım; doğadaki bu genel yaşamın nasıl en çeşitli biçimlerde, basamaklı gelişimlerde, derece derece yaklaşımlarla kendisini özgürlüğe açtığını kavrarım. Ama ben kendimi ve kendimle birlikte tüm ideal olanı doğadan ayırdığımda, bana ve benim dışımda, ölü bir nesneden başka hiçbir şey geri kalmaz; bu şekilde yaşamın nasıl olanaklı olduğunu kavramaktan vazgeçerim.⁷⁴

Öyleyse, burada biz, bir ve aynı özdeki doğa ile özgürlüğün o birleşmesi ile yeniden karşılaşmaktayız. Schelling'e göre, canlı bütünleşme doğanın ürünü olmalıdır, ama bu doğa ürününde düzenleyici, bir araya getirici bir tinin hükmetmesi gerekir; onda bu iki ilkenin asla ayrılmış olmaması, tersine en içten birleşik olması gerekir. Her ikisi görüde asla ayrılamazlar; ikisi arasında hiçbir önce ve sonra olan olmaması, tersine mutlak aynı zamanlılık ve karşılıklı etki olması gerekir. Felsefe, bu içsel bağıntıyı ortadan kaldırır kaldırmaz birbiri karşısına konulmuş iki sistem meydana gelir ve onlardan hiçbirini çürütmez. Çünkü onların her ikisi de uzaklaştıkça ona yaklaştıklarını zannettikleri yaşamın tüm idesini temelden yok ederler.⁷⁵

⁷¹ Soykan, agy, ss. 63-4.

⁷² Soykan, agy, s. 64.

⁷³ Soykan, agy, s. 67-8.

⁷⁴ Schelling, "Bir Doğa Felsefesi Üstüne Düşünceler", s. 250.

⁷⁵ Schelling, agy, s. 250.

d. Sanat ve Tarih Görüşü

Kant'ın ana yapıtlarından olan iki *Eleştirisi* bilgi yetimizin iki alanını, doğa alanı ile özgürlük alanını ele almıştı. Buna göre felsefe de teorik ve pratik olarak ikiye ayrılmaktaydı. Doğa bir fenomen alanı olduğu için bizce bilinebiliyordu. Özgürlük ise bilinmez bir şeydi, bir numen, bir ahlaksal eylem alanıydı; istemeyi gerektiren ödev alanıydı. Bir yanda kavramlarıyla duyulur gereçleri işleyerek, birleştirerek *a priori* olarak doğanın yapısını ortaya çıkaran, kavrayan anlama yetisi vardı; bir yanda da mutlak ve koşulsuz bir yasa ile buyuran akıl vardı.⁷⁶

Felsefesinin çıkış noktası Fichte olmasına rağmen, erkenden kendi felsefe görüşünü geliştirmiş ve yeni bir estetik pantheizm'in yaratıcısı olan Schelling, doğa felsefesine dair yazdıklarıyla romantiklerin doğa felsefesinin kurucusu olmuştur. Burada Schelling doğayı tıpkı bir sanatçı olarak anlamaktadır; Doğa felsefesinde Schelling'i Fichte'den ayıran şey, Fichte'ye göre evrende gözlenebilen nesneler varken ve bu madde dünyasının karşısında yaratıcı özne bulunurken, Schelling'e göre doğa yalnızca gözlenebilen bir nesne olmayıp kendisi de yaratıcıdır. İnsan bilinçli olarak yaratır, Doğa ise bilinçsiz olarak yaratan bir sanatçıdır. Doğanın en yüksek ürünü olan insan doğanın bilinçsiz olarak yarattığı şeyi bilinçli olarak yapar. Schelling'e göre doğada organik güçler egemendir; bu nedenle doğayı mekanik olarak açıklamak doğru olmaz. Bütün doğayı, yani içinde bütün yaşamın saklı olarak bulunduğu anorganik doğayı ve canlı doğayı birbiri arkasından gelen basamaklarla bir gelişme sistemi olarak anlar.⁷⁷

Schelling, bir ahlaksal dünya düzeninden söz eder. Ancak ahlaksal dünya düzeni, bizim onu kurmamızla varolabilir. Biz akıllı varlıklar olarak, bir bütünün parçası olarak bu düzeni gerçekleştiririz. Bu anlamda her tek zekâya, Tanrı'nın veya ahlaksal dünya-düzeninin tamamlayıcı bir parçası olarak bakılabilir.⁷⁸

Öte yandan, sanat, Schelling sisteminin tepe noktasında bulunur. Ona göre filozofun son gayesi sanat felsefesidir. Sanat

⁷⁶ Akarsu, agy, s. 65.

⁷⁷ Akarsu, agy, s. 67.

⁷⁸ Soykan, agy, s. 20.

yapıtı, ancak bir deha ürünüdür. Deha, Tanrı'dan tanrısallığı ödünç alan kişidir. Bu bakımdan sanat, ide'nin görünüşe çıkmasıdır. Dahı sanatçı, kendi yasasını kendisi koyar; o özerktir, ancak bu özerkliği bilmez. Çünkü sanatçı bilmek için değil, yaratmak için vardır. Bunu bilmek filozofun işidir. Onun için, müzik, en real, en ilk sanat olmakla tüm sanat dünyasının temelinde bulunur. O, adeta diğer sanatları üzerinde taşır. Bu nedenle diğer sanatlar, daima müzikle karşılaştırılarak ele alınır.⁷⁹

İnsan özgürlüğü kötü ile iyinin varlığını gerektirir. Kötü karanlık, iyi aydınlık ilkedir. Bu iki ilke Tanrı'da birbirinden ayrılmaz olarak bulunur. Böylece Tanrıda bölünmez olan bu birlik, insanda bölünebilir olmalıdır; bu ise iyi ile kötünün olanağıdır. Bununla birlikte, Schelling, kötünün Tanrı'dan geldiği kanısında değildir. Bu nokta Schelling'te çözümsüz kalır.⁸⁰

Sanat yapıtı, bize, bilinçli ve bilinçsiz etkenliğin özdeşliğini yansıtır. Ama bu ikisinin zıtlığı sonsuz bir zıtlıktır ve özgürlüğün tüm katkısı olmaksızın, ortadan kaldırılır. Sanat yapıtının temel karakteri, o halde doğa ile özgürlüğün sentezi bir bilinçsiz sonsuzluktur.⁸¹

Öte yandan, her estetik yaratma, her özgür yaratımda ayrılmış olan iki etkenliğin kendi başına sonsuz bir ayrımından başlar. Ama üründeki bu iki etkenliğin birleşik olarak ortaya konması gerektiğinden, burada, bir sonsuz olan şey sonlu olarak ortaya konur. Ama sonsuz olanın sonlu olarak ortaya konması güzelliştir. Her ikisi önceleyerek kendisinde kavrayan her sanat yapıtının temel karakteri güzelliştir ve güzellik olmaksızın hiçbir sanat yapıtı yoktur.⁸²

Gökberk, Schelling için, dahinin yarattığı sanat eseri, gelip geçici varlıklar olan kopyalarının üstüne yükselerek, ideaların kendilerini görüp yansıtmıştır. Schelling, sanatın doğanın üstüne yükseldiğini söyler. Böylece sanat, "özleri" salt olarak görür; "özlerin" bu salt görülmesi sanattan başka hiç bir yerde böyle katıksız olamaz. Schelling'e göre, sanatın doğadan kopması bir eksiklik değil, bir üstünlüktür; sanat, doğanın bir anlık bir durumunu zamanın dışına çıkarmakla, onu zamansız olarak sap-

⁷⁹ Soykan, agy, s. 21-2.

⁸⁰ Soykan, agy, s. 23.

⁸¹ Schelling "Transzendental İdealizm Sistemi", s. 294.

⁸² Schelling, agy, s. 294.

tamış, doğayı salt varlığında kavramış olur. Sanat, doğanın hiçbir zaman olmadığı bir şey olarak İdeaların gerçek tasviridir.⁸³

Schelling için tarih, doğadan başka türlü olan bir varlık alanıdır. Tarihte de bir yasa bulsak da, tarihin bu yasadan ibaret olmadığı, tarihte bir de insanın özgür eylemlerinin olduğu ve bu eylemlerin doğa olaylarının zorunluluğundan başka bir şey olduğu görülür. Doğa felsefesi nasıl doğanın belli bir amaca doğru geliştiğini göz önünde bulunduruyorsa, bunun gibi tarih felsefesi de "tarih" adı verilen alandaki gelişme ve ilerlemeyi kendisine konu yapar. Tarihteki ilerlemeyi insanın özgürlüğünden daha yüksek olan bir şeyin sağlaması gerekir. Bu da, özgürlükten başka bir şeydir, bir çeşit zorunluluktur, doğadakinin başka türlü olan bir yaratma olan bilinçsiz olan bir yaratmadır. Schelling'e göre, tarihteki ilerlemenin amacı, moral bir dünya düzenini gerçekleştirmektir. Ancak, insanlığı bu düzene doğru götüren insanın özgür eylemleri olmayıp bunların içinde etkiyen yüksek bir bağlantıdır. Gökberk, bu "yüksek bağlantı"nın bir kader, bir "Tanrısal öngörü" (Vorsehung, providentia) olarak insanlığın gidişini belirlediğini; insanın özgür kararlarının üstünde kalarak "olması gerekeni" zorunlulukla oluşturduğunu söyler. Buna göre, tarihi yürüten insanın özgür eylemleri değil, insanda bilinçsiz olarak etkiyen "daha büyük bir şey"dir. İnsan onun elinde canlı bir araç gibidir; bu "yüksek bağlantı" insan dolayısıyla, insanın aracılığı ile etkide bulunur.⁸⁴

3. Hegel

a. Hayatı ve Eserleri

Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770 yılında Stuttgart'ta doğdu. Babası buranın yüksek mevkideki bir devlet memuruydu. Tübingen'de Hölderlin ve Schelling ile birlikte öğrenim gördü. Sonra bir dönem Bern ve Frankfurt'ta özel öğretmenlik yaptı. 1801 yılında Jena Üniversitesine doçent oldu. Ancak dar geliri ve Napolyon Savaşlarının yarattığı geçinme güçlükleriyle başa çıkamayınca, Bamberg'te küçük bir gazetenin yazı işleri

⁸³ Gökberk, agy s. 433.

⁸⁴ Gökberk, agy, s. 433-34.

müdürlüğünü yaptı; daha sonra Nürnberg lisesinin müdürü oldu. Kısa bir süre Heidelberg Üniversitesinde profesörlük yaptıktan sonra 1818 yılında Berlin Üniversitesine çağrıldı ve kole-radan öldüğü 1831 yılına kadar burada kalarak dönemi üzerinde ve sonrasında çok büyük etki sahibi oldu.⁸⁵

Başlıca eserleri, *Die Phaenomenologie des Geistes* (Tinî Fenomenolojisi); *Wissenschaft der Logik* (Mantık Bilimi); *Enzyklo-paedia der philosophischen Wissenschaften* (Felsefî Bilimler An-siklopedisi); *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Hukuk Fel-sefesinin İlkeleri); *Philosophie der Weltgeschichte* (Dünya Tarihi Felsefesi); *Aesthetik* (Estetik); *Philosophie der Religion* (Din Fel-sefesi)dur.⁸⁶

b. Felsefenin Görünümü

Hukuk Felsefesinin İlkeleri kitabının önsözünde Hegel, filo-zofun işinin hakikatleri keşfetmek, hakikatleri söylemek geçer-liği olan hakikatlerin ve kavramların yaygınlaşmasını sağlamak olduğunu söyler. Felsefe, bununla birlikte, akılsal olanın temeli olduğu için, şimdinin ve gerçeğin anlaşılmasıdır. Dolayısıyla da "akılsal olan gerçek, gerçek olan da akılsaldır." Böylece varolan akıl olduğu için, varolanı kavramak felsefenin işi olur.

Öte yandan, hiçbir felsefî düşünce kendi zamanının üzerine çıkamaz, yani kendi zamanını aşamaz. Felsefe daha çok gerçeklikle tamamlandığı zaman ortaya çıkar ve bu gerçeklik üzerine konuşur. "Kavramın öğrettiğini, tarih zorunlulukla gösterir: ancak varlıkların olgunluk çağındadır ki, ideal, reel'in karşısın-da boy gösterir ve aynı dünyayı cevheri içinde kavradıktan sonra, onu fikirler âlemi şeklinde yeniden inşa eder. Felsefenin soluk rengi solgun zemine vurduğu zaman, hayatın bir tezahürü ihtiyarlık günlerini tamamlıyor demektir. Felsefenin soluk rengiyle o gençleştirilemez, sadece bilinebilir. Minerva'nın bay-kuşu, ancak gün batarken uçmaya başlar."⁸⁷

Burada Hegel'in hayatın bir tezahürü dediği şey tarihin ken-disidir. Felsefe ise tarihi yeniden canlandıramaz; ancak Miner-va'nın (yani Athena'nın) baykuşuyla simgelenen felsefe, -bu-

⁸⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 436.

⁸⁶ Gökberk, *agy*, s. 436.

⁸⁷ Hegel G. W. F. (1991a) *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Çev. Cenap Kara-kaya, İstanbul: Sosyal Yayınları, s. 31

tarihi olup bittikten, gerçekleştikten sonra anlayabilir, kavrayabilir ve dolayısıyla onu bilebilir. Yani tarih olup bittikten, gerçekleştikten sonra felsefe bu tarih üzerine düşünür, konuşur, onun ne olduğunu araştırır. Hegel'in söz ettiği tarih de ide'nin tarihte kendini açmasıdır. Burada kavram'la gerçeklik bir ve aynı şey olur. Hakikat de kavramla tarihin birbirleriyle örtüşmesidir; akılsal olanın, aklın tarihte gerçekleşmesidir.

Bir hakikat kuramı geliştirmek peşinde olmayan Hegel'in sisteminde hakikatin, hakiki olanın oldukça önemli bir yeri vardır. Çünkü Hegel içinde hakikatin varolduğu, varolacağı hakiki yapıyı kurmaya çalışır. Hegel felsefeyi bilime yaklaştırmayı, "yükseltme"yi; onu bilimselliğe göre yeniden kurmayı kendisine görev bilir. Böyle bir kurma ise sonuçta hakikati ortaya koymak ve tinin tarih içindeki zorunlu hareketini göstermektir. Hegel'e göre, tinin bu hareketinin zorunluluğunu gösterecek olan felsefenin hakikatının, diğer bilgi alanlarının hakikatinden farklı olması gerekir. Felsefe hakiki olmayan belirlenimle ilgilenmez. Soyut olan ve hakiki olmayan şey onun ögesi değildir; aksine hakiki olan, kendini ortaya koyan ve kendinde yaşayan, kendi kavramında varolan, felsefenin ögesidir. Bu, kendi öğelerini ortaya koyan ve sürekli ilerleyen bir süreçtir; tüm bu hareket de reel olanı ve onun hakikatini meydana getirir.⁸⁸ Hegel bütünün hakiki olanın bütünü olduğunu, bu bütünün ise kendini kendi gelişimi ile tamamladığını söyler. Tinin zorunlu ilerleyişini ortaya koyan hakikat de bütünün hakikatidir.

Görüldüğü üzere Hegel'in hakikatle dile getirdiği varolana ilişkin bir nitelemedir; ya da bu hakiki olan kendini ortaya koymaktadır. Hegel, hakikatten, her şeyden önce, bir şeyin nasıl olduğunu bilmenin anlaşılması gerektiğini belirtir.⁸⁹ Hegel, ortaya koyduğu "bu varlıksal hakikat görüşüyle, Ortaçağla başlayan bilgisel ve varlıksal doğruluk karıştırmasının günümüze kadar taşınmasında etkili olur. Özne ile onun konu edindiği şey, yani varolan arasındaki temelli ayrım gözardı edilir. Onun yeri ni özne ve nesnenin birliği alır. Böyle olunca Descartes'la gö-

⁸⁸ Tepe, H. (1995) *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk Hakikat*, Ankara: Ark Yayınevi, s. 46.

⁸⁹ Kuçuradi, İ. (1981) *Çağın Olayları Arasında*, Ankara: Şiir-Tiyatro Yayınları, s. 126.

zardı edilmeye başlanan bilgi nesnesi unutulur. Hegel'de "nesne" önceden varolan bir şey değil, öznenin kurduğu, ancak onunla varlığa gelen bir oluşumdur. Belirleyici olan öznedir, ağırlık varoldan, nesneden özneye kaymıştır."⁹⁰

Hegel için, felsefe olacaksa eğer, bilginin bir sisteminin de olması gerekir. Tutarlı bir bağlam olan sistem, kaplamı en geniş olan kavramdan kalkarak bütün düşünülebilenleri aynı yöntemle birbirinin ardından geliştirecektir. Burada sözü geçen yöntem, Fichte ile Schelling'in de kullandıkları diyalektik yöntemidir. Ancak Hegel, bu filozoflardan farklı olarak, diyalektiği evrensel bir yöntem yapar. Ona göre diyalektik, hem düşünmenin hem de bütün varlığın gelişme biçimidir. Düşünme de, varlık da hep karşıtların içinden geçerek, karşıtları uzlaştırarak gelişirler. Ancak varılan her uzlaşmada yeniden çözülmesi gereken yeni bir karşıtlık gizli olduğundan, diyalektik hareket, düşüncenin varlığı bir bütün olarak kavramasına, varlığın da bilincine erişip özgürlüğünü elde etmesine kadar sürüp gider. Burada düşünmede ve bilmede yürüyeceğimiz yol diyalektiğin yoludur.⁹¹

Öte yandan, felsefenin her bir bölümü felsefi bir bütün, kendini kendi içinde kapayan bir çemberdir Hegel için; ama felsefi İdea tikel bir belirlilik ya da öge içinde oradadır. Tikel çember, kendi içinde bütünlük olduğu için, kendi ögesinin sınırlarını parçalayarak daha geniş bir alan kurar; bütün kendini buna göre her biri zorunlu moment olan çemberlerden bir çember olarak sunar, öyle ki kendine özgü öğelerinin dizgesi ideayı oluşturur ve İdea da kendi payına eşit ölçüde her bir tekil çemberde görünür.⁹²

c. Diyalektik

Diyalektik sözcüğü Grekçe'de 'konuşmak', 'görüşmek', 'tartışmak' anlamındaki 'dialekein' den türeyen 'dialektike'den gelmektedir. Antik Çağ'da diyalektik terimi, soru ve cevap yoluyla konuşma, tartışma, kavramları sınıflandırma ve şeyleri

⁹⁰ Tepe, agy, ss. 49-50.

⁹¹ Gökberk, agy, s. 437.

⁹² Hegel, G. W. (2004) *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I Mantık Bilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, s. 66.

türlere ayırma sanatı olarak ifade edilmekteydi. Elea Okulu'nun en önemli filozoflarından biri olan Zenon'a ilk diyalektikçi olarak bakılmaktadır. Bununla birlikte, diyalektikle adı anılan Herakleitos, Platon ve Aristoteles diyalektik yöntemi farklı biçimlerde kullanmışlardır. Modern çağda ise Kant, Hegel ve Marx diyalektik yöntemi kullanan filozoflar olmuşlardır. Hegel'e göre, diyalektik yalnızca bir akıl yürütme tarzı değildir. Doğada ve tarihte kendini gösteren İde'nin, Tin'in (Geist'in) değişmesini ve gelişmesini dile getiren temel yasadır. Hegel'de diyalektik, felsefi bir araştırma yöntemi değil, ama Varlığın yapısının, bu yapıya en uygun betimlenmesidir. Hegel için varlıkla düşünme, akılla gerçeklik bir ve aynı şeydir. Diyalektik süreç tinin gelişmesi ve özgürleşmesidir.

Hegel'e göre, insan, bilgide kendisinin dışında olan, kendisinin yaratmadığı ve insandan bağımsız olan bir dünyayı tecrübe etmektedir. Bu doğal dünya bütünüyle zihnin eseridir, fakat biz insanların zihinlerinin eseri değildir; bilginin nesneleri bizim zihinlerimiz tarafından yaratılmamıştır. Hegel'in Tin, Geist, İde, Mutlak, Mutlak Zihin adını verdiği bu tinsel varlık, tüm bireysel, sonlu insan ruhların dışındaki nesnel bir varlık olup, Tanrıdan başka bir şey değildir. Hegel, Geist'in özüne, insan akli tarafından nüfuz edildiğine inanır, çünkü Geist, insan aklının işleyişinde olduğu kadar, doğada da açığa çıkar. Hegel felsefenin nesnelerin düşünce ile görülmesi olduğunu söyler. Düşünme bunu başarabilir, çünkü nesnenin kendisi de özne gibi rasyoneldir; özne ve nesne aynı ilkenin, aynı aklın başka başka olan şekillenmeleridir.⁹³

Hegel, kavramın hareket ettirici ilkesine, evrenselin özelliklerinin yalnızca analizi değil, aynı zamanda meydana getirilmesi anlamında olmak üzere, diyalektik adını verir.⁹⁴ Kavramın kendi gelişme süreci içindeki belirlenimleri, bir yandan, bizzat birer kavramdırlar; öbür yandan, kavram içeriği itibarıyla İde olduğu için, bunlar, mevcudiyet formu alırlar. Böylece ortaya çıkan kavramlar dizisi, aynı zamanda, bir somut figürler dizisidir ve felsefe biliminin bunları bu şekilde incelemesi gerekir.⁹⁵

Hegel için felsefi incelemenin amacı dış zorunlulukla aynı

⁹³ Gökberk, agy, s. 436.

⁹⁴ Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, s. 56.

⁹⁵ Hegel, agy, s. 57

şey olan rastlantısalı uzaklaştırmaktır. Tarihte de akılsal bir zeminde genel bir erek aranmalıdır. Akılsal olan kendisi için olandır. Dünya tarihi işte bu tek aklın bir görünüşüdür. Felsefe ise, akla uygun olduğundan, doğru olanı çarpıtmayacaktır. Böylece felsefe, ancak ide'yi kendine öndayanak olarak aldığı anda işbaşında olur.

Öte yandan, Hegel, felsefenin dar anlamda kavramla değil İdeler'le uğraştığını söyler.⁹⁶ Bu bağlamda, felsefi düşünme herhangi bir şey üzerinde durup düşünme olmak yerine kavramlar sistemini yapıcı ve yaratıcı olarak geliştirmedir. Burada düşünme yöntemli olarak ilerleyerek kavramları birbirinden türete türete sonunda "kavramlar zincirini" ortaya koyar. Felsefenin ödevi de, varlığın özünü kavramaktır. Felsefede "kavramak", dışarıdan gelen bir şeyi, duyumların getirdiğini kavramak değildir; "kavramak", kavramın kendi içindeki etkinliğidir, kendi başına işlemesi, kendini kurması, oluşturmastır. Bu nedenle, Hegel'e göre, "kavram" bilginin upuygun formudur; bilğimiz ancak kavramda nesneye en uygun duruma ulaşır. Kavram da rasyonel bir öge olduğu için, Hegel, akıl dışındaki herhangi bir yeti ile bilgi elde edinmeyi reddeder. Ona göre "duygu" ya da "duyum" bizi "öz"e götüremez; bize ancak "öz"ün rastlantılı olan görünüşlerini, rastlantılı olan bölünmüşlüğü ve çokluğunu gösterir.⁹⁷

Hegel'e göre, en tümel olan kavram "varlık" kavramıdır; ancak bu kavramın hiçbir içeriği yoktur; bomboştur; ama hiçbir içeriği kalmayınca da "varlık" "yokluk" olmuş olur. Bu çelişmeyi çözmek, "varlığı" "yokluk" olmaktan kurtarmak için ona bir içerik kazandırmak gerekmektedir; içerik kazandırılınca "oluş" kavramı kendiliğinden ortaya çıkar. Biz düşünmeye başlar başlamaz diyalektik ile karşılaşmaktayız. Böylece de, diyalektiği hep karşımızda buluruz. Bütün kavramlarımız diyalektik bir hareket ile birbirinden türerler; her kavramın içinde, "varlık" kavramında "yokluk" kavramını keşfettiğimiz gibi, bir başka kavramı keşfederiz. Bu, bütün varlığı bir kavramlar sistemi içinde derleyip toparlayıncaya kadar sürüp gider. Ancak, kavramların birbirinden türemeleri zaman bakımından değil, man-

⁹⁶ Hegel, agy, s. 33

⁹⁷ Gökberk, agy, s. 437.

tıksal bakımdandır. Varlık, bir ilkenin, bir ilk-temelin kendisini açması, belli bir ereğe doğru gelişmesidir. Bütün varolanların, bütün varlık çeşitlerinin arkasında ve temelinde bulunan bu ilkeye Hegel, yerine göre, "ide", "akıl", "logos" ya da "tin" (Geist) der. Geist'in gelişmesindeki üç evrede yapı ve yasaca birbirinden başka olan üç varlık alanı meydana gelmiştir. Bunlardan ilki matematik ile mantığın ideal nesnelerinin dünyasıdır. "İde"nin ikinci basamağı olan doğaya geçince, burada büsbütün başka olan bir varlık yapısını karşımızda buluruz. İdeal nesnelerin dünyası "kendisinde" ve "kendisi için" idi. Burada, her kavram, bir kavram olarak, kendi kendindedir, kendisiyle özdeşdir. Burada "varlık" "varlık"tır, "sayı" da "sayı"dır; bunların varoluşu kendileri yüzündendir, başka bir şey yüzünden değildir. Doğa alanında ise bir şeyin varlığı başka bir şey yüzündendir; onun için doğa, "ide"nin özdeşliğini yitirdiği, nesnelin çokluğu içinde bölündüğü, dolayısıyla da başkalaşım kendisine yabancılaştığı alandır. Kavramlar ile sayıların hep kendi kendileriyle aynı kalmalarına karşılık doğa oluşun dünyasıdır.⁹⁸

Gökberk'e göre, Hegel için, "ide"nin gelişmesinin biricik amacı, "dışlığı" "içliğe" çevirmektir, kendini özüne aykırı durumlardan kurtarmaktır. "İde"nin özü ile çelişik olan doğa durumundan kurtulması, gelişmesinin üçüncü evresinde olur. Burada "tin" insanın dünyasına, kültürün dünyasına ulaşmıştır. İlk tek insanda uyanan "tin", insan topluluklarında bilincini derinleştirerek kendini bulur. Doğa basamağındaki çelişmeyi gideren bir sentez olarak doğanın üstünde yükselen tinsel varlık uzay ve zaman içinde olmasına rağmen, bu varlık alanının uzay ve zamana bağlılığı, doğaninkinden başka türdür. İnsanın bilinci, bedeni gibi, uzay ve zamanda değil, uzay ve zaman insanın bilincindedirler. İnsan birçok şey yaşar, yaşantıları boyuna değişen bir çokluk gösterir; ama bütün bu değişme ve çokluk içinde insan kendini yine hep "aynı ben" olarak bilir. O halde, ideal nesnelerin dünyasına özgü olan ama sonra doğa alanında yitirilen bir şey, "tinsel dünya"da yeniden ortaya çıkmaktadır. Tinsel dünya artık "kendinde ve kendisi için olan" bir dünyadır. Burada, "ben" öteki "ben"ler yüzünden varlığını kazanmaz; her "ben" bir kişidir, bir bilinç taşır; onun bu kişiliği,

⁹⁸ Gökberk, agy, s. 438-9.

bu özelliği başka "ben"lerden bağımsız olarak vardır. Bununla birlikte, tek insan pek çok da öteki insanlara olan bağıntısı yüzünden ne ise odur. Hegel için, tinsel dünya, kültür tarihinde, yani devlette, bilim, sanat, din ve felsefenin tarihinde, gelişip ilerleyen "tin"e yükseldiğinde tam anlamıyla "kendisi için", "kendinde" olan bir dünya olur. Başka bir deyişle, "İde" tinsel alandaki gelişmesinde tek insanda değil, birey-üstü oluşumlar da, yani devlet, sanat, din ve felsefede kendini bulur ve burada bilinç ve özgürlüğe erişir ve tam anlamıyla "kendinde ve kendisi için" olur. Tinsel dünyanın gelişmesinde ilk basamak olan "öznel tin"de, yani tek insanın hayatında "ide" henüz eksik bir kavramdır. "İde" tinsel alanda ikinci olarak "nesnel tin" şeklinde görülür. Burada "ide" artık özüne uygun bir dünyayı gerçekleştirmiştir. Toplum, devlet ve tarih, "nesnel tin"in öğeleridir; bu dünyada özgürlük artık bir gerçek olmuştur. Ama "ide", kültür dünyasındaki gelişmesinin üçüncü ve son basamağı olan "mutlak tin"de tam birliğine, tam bilincine ulaşır. Çünkü bu son basamağın öğeleri olan sanat, din ve felsefe sonsuz bir gelişme gösterirler; toplumlar ve devletler gibi gelip geçici, ölümlü değildirler. "İde"nin gelişmesinde en son, en yüksek basamak, kendini sırayla sanat, din ve felsefede gerçekleştiren "mutlak tin"dir. Tarih boyunca bir sürü devlet birbiri ardından ortaya çıkmış, misyonlarını yerine getirdikten sonra göçüp gitmişlerdir. Devletin ölümlü olmasına karşılık sanat, din ve felsefe ölümsüzdür.⁹⁹

d. Köle-Efendi Diyalektiği

Hegel'e göre tarihin ne olduğunu bilmek için tarihi yapan insanın ne olduğunu bilmek gerekir. Kuşkusuz insan bir binayı oluşturan tuğla gibi ele alınamaz. Çünkü insan, sadece, yapının kurulmasında kullanılan bir malzeme değil, aynı zamanda bu yapıyı kuran, yani tarihi yapan bir öğedir. Bununla birlikte insan tarihi yaparken kendisi de bir dönüşüme uğrar. Her tek insanda tarihin bütününe gerçekleştirmesine katılmayı sağlayan bir öğe vardır. Hegel, "mutlak bilme"ye uzanan tarihin başlangıcının zorunlu koşulları olduğunu söyler. "İnsan, tarihsel yapının malzemesi, yapı ustası ve mimarı değildir sadece. Aynı zamanda, bu yapının *kendisi için* yapılmış olduğu kişidir: bu yapı-

⁹⁹ Gökberk, agy, s. 442.

da yaşar, onu *görür ve kavrar; betimler ve eleştirir.*"¹⁰⁰

Öte yandan, Hegel, "ben neyim?" şeklindeki bir soruya, Descartesçi bir karşılık olarak "düşünen bir varlığım" diye bir yanıt vermenin yetersiz olduğunu görür. Çünkü böylece ben kendimle ilgili çok az şey elde ederim. Hegel'e göre ben düşünen bir varlık olmamın ötesinde mutlak bilmenin de taşıyıcısıym ve bu bilme de düşündüğüm şu anda bende cisimleşir.

Mutlak bilmenin gelişimi içinde insanın yeni dünyalar yaratırken kendisini de dönüşüme uğrattığı tarihsel süreç Hegel'e göre, Napoléon'la sona ulaşmıştır. İşte bu dünyayı açığa vurmamak zamansal ve mekânsal olarak bütünsellik elde etmiş dünyayı açıklamaktır. Mutlak bilme öznel olarak tek bir kişide, içinde yaşadığı dünyayı kendisiyle birlikte kavradığında gerçekleşir. Bu tarihsel bütünselliği kavramasıyla kendini, gerçek ve tümel sürecin sona ermiş bütününe kendi tekil bilincine sokan Hegel mutlak bilmeyi gerçekleştirdiğini düşünmektedir.

Hegel Ben'i açık kılmak için seyre dalma örneğini verir. Seyre dalmada seyreden seyrettiği şey içerisinde yitip gider. Seyredilen şeyin bilincine varırken o, kendinin bilincinden uzaklaşır. Bu nedenle varlığı-açıığa-vurmak için başka bir şeye gerek vardır. Bu şey de istek'dir. İstek insanın seyredişinin de önemini görmeyi sağlar. İstek sayesinde insan seyredilen şeyi eylemle dönüşüme uğratar, onu kendine katar, kendi kılar; yani olumsuzlar. Buna göre, Ben'in bir istek'in Ben'i, olumsuzlayıcı, etkin ve varlığı dönüşüme uğratan bir ben olması gerekir. Böylece Ben verilmiş varlığı yıkarak kendisini yaratıcı kılar.¹⁰¹

Öte yandan, insanın verilmiş varlığı dönüştürürken kendini de dönüştüren şey olumsuzlayıcı eylemdir; böylece insan ne ise o olur. Yani insan eylemle ve eylemde değişir ve oluşur; bu da tarihten başka bir şey değildir. Bu eylem mücadele etmenin ve çalışmanın eylemidir. Dolayısıyla, Napoléon'a kadar gelecek olan mücadelenin eylemidir.

Bununla birlikte, Hayvansal istek (örneğin hayvanın bitki yemesi), istenen şeye bağlıdır. Böylece hayvan istek duyduğu şeyi olumsuzlar, ama onu aşamaz. Hayvan isteğiyle doğanın üstüne -yine bu doğanın içine düşmek için- yükselir. O kendisi-

¹⁰⁰ Kojève, A. (2000) *Hegel Felsefesine Giriş*, Çev. Selahattin Hilav, İstanbul: YKY, s.36.

¹⁰¹ Kojève, agy, ss. 41-2.

nin duygusuna ulaşır, ama kendinin bilincine ulaşamaz ve kendinden “Ben” diye söz edemez. Bunun nedeni de hayvanın kendisinin üzerine yükselememesidir. Felsefenin, yani kendinin bilincinin olması için kendinin aşılması gerekmektedir. Bunu da ancak insan yapabilir. İnsan Varlık-olmayı yani hiçliği ister; bu isteğiyle kendini varlıktan bağımsız kılar; özgürleştirir. Bu şekilde istek bir başka isteğe, yani bir başka Ben’e yönelir. Çünkü istek varlıkta bulunmayan bir şeyi istemektir (örneğin yeme isteği gibi). Ancak bu şekildeki bir hayvansal istek Ben’in bilinçli ve insani bir eylemi olamaz. İnsani istek başka bir isteğe yönelmiş olmalıdır. Bir kendinin bilinci başka bir kendinin bilinci için vardır. Böylece insan bir şeyi kendine boyun eğdirmez, bir başka isteği, bir başka Ben’i kendine boyun eğdirir. Eğer Ben bir şeyi istiyorsa, bu, başka bir Ben tarafından bilinip tanınmak amacıyla yapılır; ve sonunda bu başkası tarafından üstünlüğünün tanınmasına götürür.¹⁰²

Ancak, birbirlerini olumsuzlayan ve karşılıklı olarak birbirlerini isteyen istekler çokluğundan da söz edilebilir. Burada bir kimse bir başkasını/başkalarını olumsuzlayıcı eylemle kendine boyun eğdirmek ister. Bu uğurda yoğun bir mücadeleye girer. Bu mücadele en sonunda yaşamak ve ölmek için bir mücadeleye dönüşür. Dolayısıyla bu mücadelede hayatını tehlikeye atmayan kişi insani bir eylemde bulunmamış olur.

Ayrıca bu tanınma mücadelesinde hasımlardan biri ölürse mücadele sona erer ve dünyada sadece bir tek istek kalır. Ancak insanın bilinip tanınması için bir başkasına ihtiyacı vardır. Bu nedenle Hegel, bir isteğin olması için bir başka istek bilinip tanınmalıdır der ve böylece ünlü Efendi-Köle çatışması örneğini ele alır. Burada Köle Efendinin zaferine boyun eğer ve onu tanır.

Efendi tanınma mücadelesinde yaşamını tehlikeye atar ve doğa üzerindeki üstünlüğünü Köle aracılığıyla gerçekleştirir. Köle, Efendinin istemlerine uygun bir şekilde çalışma yoluyla verili koşulları değiştirir; çalışmasıyla doğayı dönüştürür ve bu dönüşen doğa Efendiye hizmet eder. Efendi Köle aracılığıyla doğayı egemenliği altına alır ve doğadaki özgürlüğünü gerçek-

¹⁰² Hegel, G. W. F. (1977) *Phenomenology of Spirit*, Trans. A. V. Miller, New York: Oxford University Press, ss. 109-10.

leştirir. Efendi çalışmaz, ama Köle varoluşunu çalışmayla gerçekleştirir. Köle savaştırmaz, sadece çalışır. Ancak çalışma insanlaştıran bir eylemdir; çünkü Köle bu yolla doğa üzerindeki üstünlüğünü kanıtlar.¹⁰³ Hegel bu süreçlerle tarihin kavranabileceğini söyler. Yani bir Efendi ve bir Kölenin ortaya çıkmasıyla son bulan bu mücadeleyle doğa ve tarih başlar. Böylece insanın köken olarak ya Efendi ya da Köle olduğu kabul edilmiş olur. Buna göre, insanlararası etkileşimin ve insanla doğanın tarihi savaşçı Efendi ile çalışan Köle arasındaki mücadelenin tarihidir. Dolayısıyla Efendi ile Köle arasındaki fark ortadan kalktığında tarih de sona erecektir. Hegel burada yaşadığı döneme atıfta bulunmaktadır. Çünkü dönemin Alman toplumu/devleti bu aşamaya gelmiştir. Hegel'e göre, hem Efendinin hem de Kölenin diyalektik-olarak-ortadan-kalkmasıyla (Aufheben) Tarihin bu tamamlanışı, Napoléon savaşlarıyla/savaşlarında ve özellikle Jena Savaşı'nda gerçekleşir. Bu nedenle, Jena Savaşı'nın Hegel'in bilincindeki varlığı (bulunuşu) çok büyük bir önem taşır. Bu savaşın gürültülerini işiten Hegel, Tarihin tamamlanmakta olduğunu ya da tamamlandığını, sona erdiğini ve "Dünya görüşünün", bütünsel bir görüş olduğunu, bilgisinin mutlak bir bilgi olduğunu bilmektedir."¹⁰⁴ Hegel'in söz ettiği tümel, yani evrensel tarih, Efendi ve Köle arasındaki diyalektik bağıntının tarihinden başka bir şey değilmiş gibi görünüyor.

Mutlak bir Bilmeyle donanmış Hegel'in ortaya çıkmasını olanaklı kılmış bu tümel ve insani, özellikle fenomenoloji aracılığıyla kavramak zorunda kaldığı bir süreç olan tümel, evrensel tarih, Efendilik ile Kölelik arasındaki *diyalektik*, yani *etkin* bağıntının tarihinden başka bir şey değildir. O halde, Tarih, Efendinin ve Kölenin sentezi gerçekleştiği, tamlaşmış İnsan ve Napoléon'un yarattığı tümel ve türdeş devletin vatandaşı olan bu sentez gerçekleştiği zaman tamamlanıp sona erecektir.¹⁰⁵

Hegel'e göre, Efendinin hayatını tehlikeye atarak özgürleştiği gibi, Köle de çalışmayla, kendi varoluşunu yadsıyarak ve kendi koşullarını dönüştürerek özgürlüğün bilincine ulaşır. Köle böylece soyut bir özgürlük fikrine sahip olur. Bu özgürlük fikri gerçeklikte ifadesini bulmasa bile, Köle, Efendinin baskısı

¹⁰³ Hegel, agy, s. 117.

¹⁰⁴ Kojève, agy, s. 48.

¹⁰⁵ Kojève, agy, s. 49.

altında çalışmasıyla zihinsel olarak özgürleşir. Ancak bu fikir aracılığıyla Köle, varoluşunu bilinçli olarak dönüşüme uğratmakla gerçeklikte bir dönüşümü yaratabilir. Öte yandan Efendi özgür olmasına karşın bu özgürlüğün yetersizliklerini aşma konusunda yeterince donanımlı değildir. Hegel özgürlüğün gerçekleşmesinin, ilerlemesinin ancak Kölenin sahip olduğu soyut özgürlük fikriyle olabileceğini söyler. Yani verili olanı değiştirme gücüne sahip olan köle gerçek bir ilerlemeyi gerçekleştirebilir ancak. Efendinin özgürlüğü köleler tarafından bilinip tanındığı oranda gerçek bir özgürlüktür. Ancak Köle, başlangıçta soyut bir ide olan özgürlüğünü yetkin bir şekilde gerçekleştirebilir. Efendisini bilip tanıyan Kölenin özgürlüğünü Efendiye kabul ettirmesi bunun için yeterli olacaktır. Çünkü çatışmayla sadece doğa değil insan da değişime uğrar. İnsan çalışma aracılığıyla kendi verili koşullarını olumsuzlar ve bu koşulların üstüne çıkar ve dünyayı dönüştürerek kendini de dönüştürür.

Hegel daha sonra Stoacı, Nihilist ve Hıristiyan kölelik örneklerini ele alarak, köleliğin izlediği evrimi inceler. Bu üç aşamanın sonucu olan Hıristiyanlıkta, Köle Efendi ile eşit olduğunu, bir öte dünya ve bu dünyaya aşkın bir tanrı kavramıyla birlikte öne sürer, ama bundan öteye gidemez. Köle özgürlüğünü, ancak bu kabullere karşı mücadele ederek ve bunları aşarak elde edebilir. Bu dönüşümü sağlamak için öncelikle Hıristiyan idealeri kabul edilmelidir; bu süreci yaşamadan bir dönüşüm yaşamak mümkün olmaz.

Hegel'e göre insan her zaman bilinip tanınmak ister. Kendisine ait olan tekilliğinin, yani tekil varlığının, herkes tarafından bilinip tanınmasını ister. Yani, ancak, her bir insanın tam anlamıyla kişisel, bireysel, tikel değerinin, Devletle bütünleşmiş olan Tümelik tarafından bilinip-tanındığı ve devletin tümel değerinin, tikel olarak tikel tarafından, bütün tek tekler tarafından bilinip-tanındığı ve gerçekleştirildiği yerde, insan gerçekten doyuma ulaşmış ve Tarih sonuna erip durmuş olur.¹⁰⁶

Efendi insandaki bilinip-tanınmayla Tümelî gerçekleştirmesi ve Köle kendi varoluşunu Tikel bir değer olan çalışmaya bağlaması nedeniyle tümel ve tikelin sentezi gerçekleştirileme-

¹⁰⁶ Kojève, agy, s. 65.

mektedir. Efendi mücadeleyle kendi hayatını tehlikeye atarak tümel bir değer ortaya koyar. Burada Efendi gerçek bir birey olmadan yaşayan ve tümelliğinin taşıyıcısı olan herhangi bir bireydir. Köle ise tikelliğini çalışmayla ortaya koyar. "Köle, köle olarak kalıp çalıştıkça, yani hayatını tehlikeye atmadıkça, kişisel değerini Devlete kabul ettirmek için mücadele etmedikçe, toplumsal hayata etkin olarak müdahalede bulunmadıkça, Kölenin tikel değeri, katıksız olarak *öznel* bir değer olarak kalır ve onu *sadece* Köle bilip-tanır. Demek ki Kölenin değeri, *sadece* tikeldir; Tikelin ve Tümelin sentezi, yani bireysellik Kölede de, Efendide olduğu kadar az gerçekleşmiştir. ve bundan ötürü –bir kez daha söylemek gerekirse- insanı gerçekten "doyuma ulaştırabilecek olan" sentez, yani Tikelliğin ve Tümelliğin Bireysellikteki sentezi, Efendiliğin ve Köleliğin sentezsel bir "ortadan kaldırılışıyla" gerçekleşebilir ancak."¹⁰⁷

Dolayısıyla insani ideal, ancak, ölümlü olan ve böyle olduğunu bilen bir İnsan tarafından gerçekleştirilebileceği şekilde gerçekleştirilebilir. Yani, Hristiyan sentezi, ölümden sonra öte dünyada değil, insan yaşarken bu dünyada gerçekleşmelidir. Bu da, Tikeli bilip tanıyan aşkın tümelin, yani Tanrının yerine, dünyevi bir tümelin geçmesi demektir. Hegel'e göre, bu içkin tümel de ancak devlet olabilir. "Tanrı tarafından Cennet krallığında gerçekleşeceği söylenen şeyin, Devlette ve Devletle dünyasal krallıkta gerçekleşmesi gerekir. ve Hegel bundan ötürü, göz önünde tuttuğu "mutlak" Devletin (Napoléon'un İmparatorluğunun), Hristiyan cennet krallığının gerçekleşmesi olduğunu söyler."¹⁰⁸

Hegel'e göre Tin, kendini yabancılaşmaktan kurtaracak, özgürlüğe ulaşacak ve nihai olarak Mutlak Tin haline gelecektir. Mutlak Tin, Tin'in doğada kendi dışında bir varlık haline, kendine yabancı bir varlık haline gelmesi aşamasından kurtulup kendini tanımaya ve kendi özünü fark etmeye başlar. Böylelikle Mutlak Tin haline gelir. Felsefe Tin'i Mutlak Tin olarak kavrar. ve onu hem maddi olmayan bir düşünce hem de elle tutulup gözle görülebilen bütün varlıkların birliği olarak kavrar. Tarih, işte bu sürecin kendisidir.

¹⁰⁷ Kojève, agy, s. 67.

¹⁰⁸ Kojève, agy, s. 75.

e. Tarih Görüşü

Hegel, tarihsellik düşüncesini modern felsefeye ilk kez geniş bir şekilde sokmuş ve felsefenin kendisini tarihsellik zemininde değerlendirmiştir. Hegel, aklın, Kant'taki gibi aşkın konuma yerleştirilmesine karşı çıkararak, onu, tarihsel gelişimi içerisinde ele alır. Ona göre, aklın bir gelişim öyküsü vardır ve Hegel de bu öyküyü dile getirmektedir. Buna göre, her tek insan başka tek insanlarla karşılıklı etkileşimi içerisinde ne ise o olur ve kendini bu şekilde gerçekleştirir. İnsan, Tanrı'nın planının tarih içerisindeki gerçekleştircisidir. Bu nedenle, Tanrı'nın kendini tarihte açması ve gerçekleştirmesi, aynı zamanda insanın kendini açması ve gerçekleştirmesidir. Aslında insan, Tanrı'nın kendi planını gerçekleştirmekte kullandığı bir araçtır; ancak o bunu bilmez ve kendi amaçlarını gerçekleştirmekte olduğunu sanır. Hegel buna "aklın hilesi" adını verir. İnsan, tarihin öznesinin kendisi olduğunu sanmaktadır, oysa o Tanrı'nın planının bir gerçekleştircisi olmaktan başka bir şey değildir. İnsan, ancak "tarihin sonu"nda, mutlak özgürlük anında, araç olmaktan çıkıp tanrısal öze katılacaktır.

Hegel'e göre, Akıl'ın gelişimi ancak özneler arasılık zemininde mümkün olabilir. İnsan-özne, epistemolojik özne olarak kendi varoluşunu "cogito" yoluyla kanıtlaya bile, kanıtlanan şey bir "mantıksal Ben"den, soyut, içeriksiz, tarihsellik ve toplumsallık dışı bir varoluştan ibaret kalır. Oysa somut ve gerçek özne, kendisini "cogito" yoluyla değil, diğer öznelerle etkileşimi içerisinde bir "tarihsel varoluş", yani tarihsel özne olarak kavrar, bilir. Öznenin kendisi, tarihsel bir üründür. Fakat o edilgen değildir, hele basit bir ürün hiç değildir; o etkin olarak kendi yaptığı şeyin, tarihin bir ürünüdür. İnsan kendi yaptığı şey olan tarihin belirleniminde yaşayan tek varolandır ve tarihin her anında belirlenimi altında varoluşunu bulduğu şeyi, tarihi, değiştirip dönüştürme imkânına sahiptir. İnsan kendisine ancak tarihte somut ve gerçek bir zemin bulabilir ve kendisini gerçekleştirmek imkânını ona ancak yine kendi tarihi sağlar. Akıl, tek insana ait bir yeti olsa bile, onun gelişimi ancak ve sadece tarihte olur. Akıl'ın gelişimi tarih içerisinde öznelerin birbirlerini etkilemeleri yoluyla, yani özneler arasılık zemininde gerçekleşir.

Hegel, felsefi-dünya tarihinin amacının tarihteki idenin bil-

gisini elde etmek olduğunu dile getirir. Felsefi dünya tarihi tek tek durumlarla değil, bütüne yön veren genel bir düşünceyle uğraşır. O, bir tek olarak dünya tarihini inceler. "Felsefe tarihle uğraştığında somut oluşumuyla somut nesne olan şeyi kendisine konu yapar ve bunun zorunlu gelişmesini göz önünde bulundurur."¹⁰⁹

Hegel için felsefi incelemenin amacı dış zorunlulukla aynı şey olan rastlantısalı uzaklaştırmaktır. Tarihte de ussal bir zeminde genel bir erek aranmalıdır. Akılsal olan kendisi için olandır. Dünya tarihi işte bu tek aklın bir görünüşüdür. Kendini de tikel öge olarak halkların tarihinde sergiler. Dünya tarihi tarihin tözünü oluşturur. Hegel'in ünlü sözüyle: Dünyaya akıl gözüyle bakana dünya da akıl gözüyle bakar; bunlar karşılıklıdır.¹¹⁰ Dolayısıyla akılsal olanı tanımak için de işe akılla başlamak ve bu noktada, tarihi tahrip ettikleri için, tek yanlı refleksiyonlardan kaçınmak gerekir. Felsefe ise, akla uygun olduğundan, doğru olanı çarpıtmayacaktır. Böylece felsefe, ancak ide'yi kendine öndayanak olarak aldığı anda işbaşında olur.

Hegel'e göre, son ereği dünyada istenen şey olan dünya tarihini, bu son ereğine göre incelemeliyiz. Tanrının ise en yetkin varlık olduğu bilinmektedir; bu nedenle o, yalnız kendisini ve dengini isteyebilir. Dolayısıyla Tanrı ve onun istek'inin doğası birdir ve felsefede buna ide denir. Böylece ide kendi başınadır, ama insan tininin incelenmesi gerekmektedir. İdeyi daha belirgin kılarak, onun insan özgürlüğünün idesi olduğunu söyleyebiliriz. Mantıkta kendisini düşünce olarak açan ide, başka bir biçimiyle fiziksel doğa, üçüncü bir şekliyle de tindir.

Tarih felsefesinin tarihin düşünme tarafından ele alınmasından başka bir şey olmadığını söyleyen Hegel insanın düşünmesiyle hayvandan ayrıldığını belirtir. Dolayısıyla insanca olan her şeyde düşünme vardır. Ona göre, tarihte olduğu kadar insanla ilgili olan bütün alanlarda da düşünmenin payı görülebilir. Bunun yanında felsefe spekülasyonda da bulunur. "Spekülasyon sonuçlarla tarihe gider ve onu malzeme olarak alır, olduğu gibi bırakmaz, tam tersine sonuçlara göre düzenler, tarihi

¹⁰⁹ Hegel, G. W. F. (1991) *Tarhte Akıl*, Çev. Önay Sözer, İstanbul: Ara Yayıncılık, s. 36.

¹¹⁰ Hegel, agy, s. 34.

a priori olarak kurar.”¹¹¹ Tarih ise yalnızca verilene bağlı kaldığı ve yalnızca onları erek edindiği ölçüde tarih olur.

Düşünceye ve akılsallığa yapılan vurgunun sonucunda, felsefenin tarihe düşüncelerle yaklaşp, onu düşüncelerle ele aldığı gibi bir sonuç çıkarılabilir. Böylece felsefenin tarihe getirdiği en önemli kavram da akıl kavramı olur. Buna göre akıl dünyaya egemen olur ve dünya tarihinin gelişiminde her şey akla uygun hareket eder. Felsefedeki spekülâtif bilgi sayesinde aklın tinsel yaşamın sonsuz maddesi olduğu görülür. Ancak akıl sonsuz töz olarak da kendinde taşıdığı içeriğin gerçekleşmesidir, bu şekilde o kendinden beslenir. Yani kendi kendinin nesnesidir. “Hem kendisi kendisinin ön koşulu ve varmak istediği erek, mutlak son erektir, hem de doğal evrenin değil, aynı zamanda tinsel evrenin içten çıkıp görünüş alanında dışlaşmasıdır: bu da dünya tarihinde olur.”¹¹²

Hegel, aklın kendinde belirleniminin ne olduğu sorununun dünya ile bağlantısı içerisinde ele alındığı sürece dünyanın son ereğinin ne olduğu sorunuyla özdeş olduğunu söyler. Burada bu son ereğin gerçeklik kazanmasındaki zorunluluk söz konusudur. Bu nedenle, Hegel’e göre, burada iki türlü inceleme yapmak söz konusu olur: ilki, bu son ereğin, son erek olarak belirlenimi; ikincisi ise bu son ereğin gerçekleşmesidir.

Bununla birlikte dünya tarihi tinsel taban üzerinde gerçekleşir. Dünya ruhsal ve fiziksel olanı kendinde bir araya getirir. Fiziksel doğa aynı zamanda dünya tarihini de içine alır. Doğanın yaratılmasından sonra insan ortaya çıkmıştır. Bu da doğaya karşı bir karşıtlık oluşturur. Böylece insan, varlığıyla ikinci bir doğa oluşturur. Bu nedenle, doğa dünyası ve tinsel dünya olmak üzere ikili bir doğamızın olduğu söylenebilir. Tin dünyası insanın meydana getirdiği bir dünyadır. Bu nedenle insan, ancak burada etkin olabilir.

Hegel için tin, soyutlanmış bir şey, insan doğasından yapılmış bir soyutlama değildir; fakat bütünüyle bireyseldir, etkin-dir, bilinçtir, ama aynı zamanda bilincin nesnesi, tinin varoluşu kendi kendini nesne olarak almasıdır. Öyleyse tin düşündür, yani varolan bir şeyin düşünmesidir. Bu da tinin varolduğunu

¹¹¹ Hegel, agy, s. 29.

¹¹² Hegel, agy, s. 32

ve nasıl varolduğunu düşünmesi demektir. Tin akli olan bir nesnenin bilinci olması bağlamında bilendir ve kendisinin bilinci olduğu ölçüde bilince sahiptir; yani ben kendi nesnemi bildiğim zaman kendimi de bilirim. Böylece tin, özü gereği, kendi doğası üzerine içeriği tinsellik olan bir tasarım edinir. Bu şekilde tin, kendisini kendi için bir nesne, bir içerik yapar. Bunun sonunda da tin, doğası gereği kendinde ve özgür olur. Felsefe de, bize tinin bütün özelliklerinin özgürlükten, özgürlük adına olduğunu öğretir. Tinin işi kendini üretmek, kendi kendini nesne yapmak, kendi üzerine bilmektir; böylece o kendi için olur. Doğal şeyler kendileri için olmadıklarından özgürlükleri yoktur. Tin kendi üzerindeki bilgisine göre kedisini üretir, gerçek kılar; kendi üzerine bilgisinin aynı zamanda gerçekleşmesini sağlar.¹¹³ Tin, eğer özgür olduğunu biliyorsa, bu onu bilmemesinden çok farklıdır. Çünkü bilmiyorsa köledir ve bundan memnundur. Kendinde ve kendisi için özgür olsa bile, her şeyden önce özgürlüğünü duyması onu özgür kılar.

Tinin kendisi üzerine ilk bilgisi insanda duyan varlık olmasıdır. Bu aşamada hiçbir nesne ile bir ilişkisi yoktur. Kendimizi belirlenmiş buluruz; sonra bu belirlenmişliği kendimizden ayırıp ikileşiriz. Kendimizde bir eksiklik duymamıza rağmen varolduğumuzu biliriz.

İnsan tin olarak kendi üzerine dönen bir varlıktır, o eylemle kendini yaptığı şeydir. İlk kendine döndüğünde özne kavranılır gerçeklik olur. Tin yalnızca onun sonucudur; tin kendi kendisinin sonucudur. Bunun en güzel örneği Tanrının doğası ve Hristiyanlıktaki Tanrının kendini tin olarak açmasıdır. Burada Baba (Tanrı) soyut genelliktir; kendi nesnesi, kendinden başka ve kendi ikiliği olan ise Oğul'dur (İsa'dır). Bunların birlikteliğinden, kendini bilme ve kendini görme olarak kutsal ruh, yani Tin meydana gelir.¹¹⁴ Görüldüğü üzere Hegel burada Hristiyanlıktaki teslis öğretisinden faydalanmaktadır; yani kendi düşüncesi ile Hristiyan öğretisi arasında bir paralellik bulunmaktadır. Ancak böyle bir paralelliğin olması onun tamamen Hristiyanlığın etkisi altında olduğu anlamına gelmez. Çünkü o, düşünüş biçimiyle Hristiyanlığın oldukça ötesindedir.

¹¹³ Hegel, agy, ss. 57-9.

¹¹⁴ Hegel, agy, s. 62.

Bununla birlikte, Hegel'e göre, tarihteki tin genellik taşıyarak bütünlük kazanan bireydir, yani halk tinidir. Böylece halkın bilinci tinin kendisi üzerindeki bilincine bağlı olur. Her şeyin kendisine gelip dayandığı son bilinç aşaması ise insanın özgür olmasıdır. Halk tini hem kendinde özel bir tindir, hem de mutlak genel tinden başkası değildir, çünkü o tektir. Dünya-tini kendisini insan bilincinde açık kaldığı biçimiyle dünyanın tinidir. Dünya-tini mutlak olan tanrısal din yapısındadır. Tanrı her zaman ve her yerde olduğu ölçüde her insandadır, herkesin bilincinde ortaya çıkar; bu da dünya tinidir. Bir halkın özel tini yok olup gidebilir, o dünya tarihinin ilerleyiş zincirinde bir halkadır. Bu nedenle halk tini özel bir biçime girmiş genel tindir. Dünya tarihi tinin kendini işlemesiyle oluşur ve tanrısal yapıt'ı anlamak da aklın işidir.

Öte yandan, tinin özü özgürlüktür. Tinin tarih sürecindeki ereği öznenin özgürlüğüdür. "Tek tek halk tinleri geçiciliğe yargılıdır, sona erer, dünya-tarihi için anlamını yitirir, tinin kendi üzerine geliştirdiği en yüksek kavramın taşıyıcısı olmaktan çıkarlar. Böylece bu halklar dünya tarihinde bir tarafa itilirler. Doğada tomurcuklar yerlere düşer ve yerlerine yenileri gelir. Tinsel yaşamda ise durum farklıdır. Doğadaki yeniden canlanma hep aynı şeyin yeniden tekrarlanmasıdır. Güneşin altında yeni bir şey yoktur."¹¹⁵ Ancak tinin güneşiyle her şey değişir; çünkü onun devinimi bir yinelenme değil, bir ilerlemedir. Varlığın bilgisi, düşünsel yolla kavranılışı yeni bir oluşumun kaynağı ve doğum yeridir. Bu yeni oluşum aynı zamanda daha yüksek bir oluşumdur.

Bu nedenle dünya-tarihi, tinin tanrısal ve mutlak sürecini en yüksek oluşumlarına göre seçmesidir. Burada tinin kendi üzerinden kendinin-bilincine varmasının basamaklı yolu gösterilir. Bu basamaklardaki oluşumlar –daha önce de belirtildiği gibi– dünya tarihinde ortaya çıkan halk tinleridir. Onların tözsel yaşamının, anayasalarının, sanat, din ve bilimlerinin belirlenimleridir. Bu zorunlu basamaklanışı içindeki halk tini ilkeleri, genel bir tinin öğeleridir.¹¹⁶ Dünya tarihi, Hegel'e göre, bireyleri kendi ilerlemesi için bir araç olarak kullanır. Ancak buna olumsuz

¹¹⁵ Hegel, agy, s. 73.

¹¹⁶ Hegel, agy, s. 78.

bir şekilde bakmamak gerekir. Zira Hegel, özgür vatandaşların olduğu bir toplum ve devlet yapısının peşindedir.

Tarihin gidişinde bir halkın, devletin korunması, yaşama düzeninin korunumu önemli bir öğedir. Bireyler kendi etkinlikleriyle ortak yapıya katılırlar, özel katkılarıyla onu meydana getirirler, etik yaşam böylece korunur. Bununla birlikte, halk tını böyle varolup giderken artık ömrünü tamamladığı için ortadan kalkmalıdır; ancak, dünya tarihi, dünya tınının yoluna devam etmesidir. Daha yüksek geneli kavrayan kişiler, onu kendilerine amaç yapan, tının daha büyük kavramına karşılık olan ereği gerçekleştirenler, dünya tarihindeki büyük adamlardır. Hegel bu kişilere "kahramanlar" der.

Öte yandan, Hegel'e göre, sürekliliği bulunan şey erektir, devlettir ve her devlet de kendisi için erektir. Devlet bireyin özgürlüğe sahip olup onun tadını çıkardığı gerçekliktir. Devlette özgürlük nesneleşir ve olumlu olarak gerçekleşir. Hegel için tek kişinin keyfe kalmış davranışları özgürlük değildir. Böylece insan, ona göre, yalnızca devlette akılsal varlığına kavuşur. Eğitimin bütün amacı, bireyi öznellikten kurtarıp ona devlet içinde nesnellik kazandırmaktır. Bunun için insan, sahip olduğu bütün değere, tüm tinsel gerçekliğe devlet sayesinde sahip olur. Özne isteme, yani tutku eyleyicidir, gerçekleştircidir; ide ise içerde yer alır. Devlet de varolan, gerçek törel yaşamdır. Bununla birlikte istemenin kendisi etkinliktir, bu etkinlik de özne isteme olarak dış dünyada karşıtını bulur. İstemenin ilkesi kendi-için-olmadır: bu da dışlaşmayı ve sonluluğu gerektirir. Böylece genele yönelir ve artık doğanın ve tının özü olur. Genel tin insan bilinci olarak vardır. İnsan bu varoluştur, bilmenin kendisi-için-olmasıdır. Tin, kendini bilen, kendini özne olarak alan tin olduğu ölçüde dolaysız bir varoluş olarak karşımıza çıkar: bu varoluş da insan bilincidir. Hegel, genel istemeye göre eylemenin alışkanlık olduğunu söyler. Ona göre tin görünerek kendini belli kılar. Tının görünmesi de kendini belirlemesidir. Hegel bu görünüşü devletlerdeki ve bireylerdeki biçimiyle ele alır. Tin böylece, bir devlette ortaya çıkan ve bilinen genellik, varolan her şeyi içine alan bir form olarak bir ulusun kültürünü meydana getiren şeydir. Bu genellik formunu kazanan ve devletin oluşturduğu ve somut gerçekliğe karşılık olan belirli içerik ve halk tının kendisidir. Gerçek devlet bütün işlerinde, kurum-

larında bu tin tarafından yönetilir. Böylece devlet, dünya-tarihinin daha yakından belirlenmiş konusudur, özgürlük onda nesnellik kazanır ve bu nesnelliğin tadını çıkararak yaşar. Çünkü yasa tinin nesnelliğidir, doğrulanmış istemedir. Yalnızca yasaya boyun eğen istek özgürdür. Dolayısıyla, akılsal olan tözselliğiyle zorunludur, biz de onu yasa olarak tanıdığımız ve kendi özümüzün tözü bildiğimiz ölçüde özgürüz. Hegel'e göre, bu durumda nesnel ve öznel istek barışır ve aynı aydınlık bütünde birleşir. Hegel bir nesnenin kavramının doğasıyla aynı şey olduğunu söyler. Devleti devlet yapan şey de yasalardır. Birey de bu yasalara boyun eğer ve bu boyun eğme ile özgür olduğunu bilir; böylelikle kendi istek'iyle karşılaşır. Öyleyse burada bilme ve istek birleşir. Bundan ötürü de devlette bireylerin bağımsızlığı söz konusudur: çünkü onlar bilen kişilerdir, yani bildikleri genelin karşısına kendi benlerini koyarlar. Hegel, devletin bireylerde yaşamasına da törellik der. Onun için devletin yasaları ve düzenlemeleri bireyin yasaları ve düzenlemele-ridir.

Nesnel yan olan kavramla öznel yan arasında kalıcı bir birleşmenin ortaya çıktığını belirten Hegel, bu birleşmenin nesnel varlığının devlet, devletin ise, halk yaşamının öbür somut yollarını, sanatın, hukukun, törelerin, dinin, bilimin temelini ve merkezini oluşturan şey olduğunu ifade eder. Her türlü tinsel eylemin tek ereği, bu birleşmenin, yani özgürlüğün bilincine varmaktır. Bu tür bilinçli oluşumların en başında din, ikinci olarak sanat ve üçüncü olarak da felsefe gelir.¹¹⁷

Öte yandan, devlet kendi başına ele alındığında bir soyutlama olarak görünecektir. Bu soyutlamanın yaşam ve gerçeklik kazanması ise ilkin anayasa yoluyla olur. Anayasa aracılığıyla bir yöneten-yönetilen ayrımı ortaya çıkar. Dolayısıyla devletin en baştaki ayrımı yöneten-yönetilen ayrımı olacaktır. Anayasanın getirdiği şey, devletin akla uygun, politik bir varlığa dönüştürülmesi, kavramdaki öğelerin özgürce ortaya konmasıdır. Böylece tek tek güçler ayrışacak, tamamlanacak, özgürlük içinde bir ereğe katkıda bulunacak ve o erekte birleşip organik bir bütünü oluşturacaktır. Bunun sonucu olarak devlet, akılsal, kendini nesnel olarak bilen ve kendi için varolan özgürlükle

¹¹⁷ Hegel, agy, s. 126.

aynı şey olacaktır. Çünkü bu özgürlüğün nesnelliği, tam olarak öğelerinin salt düşüncede kalmaması, pratikte gerçekleşmesidir.

Hegel, toplumsal pratikler olmadan, bireylerin, yani, bu toplumsal pratikleri öğrenen, onlara katılan, onları sürdüren ve kendi değişim, amaç ve koşullarına göre değiştiren toplumsal uygulayıcılar olmadan toplumsal pratikler olamayacağını belirtir.¹¹⁸ Bu bağlamda, Hegel, yurtseverliğin ve erdemın önemli olduğunu söyler. Ancak bu modern bir devlet için olduğu sürece zayıf ve yeterli derecede akılsal olmayan bir temel sağlar.¹¹⁹ Bu nedenle o, ilke olarak akılcı bir filozoftur. Ancak Hegel, açık görüşlü ve değişimden ve özgürleşmeden, özgür vatandaşların oluşturduğu bir toplumdan yana tavır aldığı için, muhafazakar bir düşünür olarak kabul edilemez. O, sonuna kadar, tarihsel gelişimin akılsal bir gelişim seyri izlediğine inanır.¹²⁰

Öte yandan Hegel, dönemin Almanya'sında (Prusya'sında) bireylerin özgür bireyler olarak, toplumu ve devleti oluşturmalarını düşünür. Bu düşüncesi Aydınlanmanın özgürleşen birey ya da bireyin özgürleşmesi idealine sıkı sıkıya bağlıdır. Çünkü Kant, "Aydınlanma nedir? sorusuna yanıt" yazısında, Aydınlanmanın bireyin/kişinin ergin olmama durumundan kurtulması olduğunu söyler. Bu kurtulma, Hegel için, insanlık tarihinin ve dolayısıyla dönemin Alman toplumunun geldiği son noktaya tekabül eder. Bunun yanında, Kant'ın felsefesinde kutlanan bireysel özerkliğin Hegel'in bakış açısından reddedildiği, fakat onun organik bütünlüğün ve cemaatin değerleriyle uzlaştırıldığı, vurgulanmaya değer bir husustur. Hem birey ve hem de toplum için yıkıcı olmayan hakiki özgürlük, bir toplumun etik hayatında temellenmiş olmalıdır.¹²¹

f. Hukuk Görüşü

Hegel'e göre, bilimsel hukuk felsefesinin konusu hukuk ide-

¹¹⁸ Westphal, K. (1996) "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Temel Bağlam ve Yapısı", Çev. Doğan Şahiner, *Cogito*, Sayı 9, Güz, s. 296.

¹¹⁹ Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 224.

¹²⁰ Hegel, *agy*, ss. 266-7.

¹²¹ West, D. (1998) *Kıta Avrupası Felsefesi*, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, ss.56-7.

si'dir, yani hukuk kavramı ve bunun gerçekleşmesidir.¹²² Hukuk ise genellikle pozitif niteliktedir. Çünkü, belli bir devlet içinde geçerli formel bir karaktere sahiptir ve bu legal geçerlik, onun bilgisinin, yani pozitif hukuk biliminin kılavuz ilkesini oluşturur; içeriği bakımından da hukuk, pozitif bir unsura sahiptir ve bu unsur, her halkın özel milli karakterinden, tarihi gelişme düzeyinden ve doğal zorunluluklara bağlı şartların genel bütününden; bir pozitif yasa sistemi için, konuların ve alanların dışarıdan verilmiş özel niteliğine evrensel bir kavramın uygulanması zorunluluğundan; realitede son kararların verilebilmesi için gerekli yasa hükümlerinden kaynaklanır. Doğal veya felsefi hukuk ile pozitif hukuk ayrı ayrı şeylerdir, ama bu ayrılığı bir zıtlık veya bir çelişki haline getirmek vahim bir hata olur.¹²³ O, pozitif yasa olarak dile getirilen hakkın, belirlenmiş bir mevcudiyet kazandığını; bu nedenle, pozitif hukukta hak olanın, yani meşru hak olan şeyin bilgisinin, kaynağını 'yasal olan'da bulduğu iddia eder. Bu bakımdan, pozitif hukuk bilimi, otorite ilkesine dayanan tarihsel bir bilimdir.¹²⁴

Öte yandan, somut ve hakiki olan yalnızca evrensel'dir ve karşıtını özel'de, belirli olanda bulur. Fakat bu özel kendi üzerine dönmek suretiyle evrensel ile uzlaşan, onunla eşitleşen bir 'bireysellik'tir. Bu bağlamda, Hegel, evrensellik konusunu açıklarken İsteme kavramı üzerinde durur. İsteme sonlu ve sonsuzun birliğidir. Bu, kendi üzerine dönmüş ve böylece evrensellığe yükselmiş özelliştir, yani bireyselliştir.¹²⁵

İsteme, karar vermekle, kendisini belirli bir kişinin istemesi olarak ve kendisini dışta, başka bir kişiden ayıran bir isteme olarak koyar. Fakat, dolaysız isteme bu durumda, bilinç olayı olarak, sonlu olduktan başka, şekli ile içeriğinin ayrılığı nedeniyle, aynı zamanda formeldir. Ona ait olan sadece soyut karardır ve bu kararın içeriği henüz onun özgürlüğünün içeriği ve ürünü değildir.¹²⁶ İsteme, içerik, nesne ve amaç olarak kendi kendisini; sonsuz form olarak evrensel'i aldığı an, artık sadece kendiliğinde özgür isteme olmaktan çıkar, kendisi-için özgür

¹²² Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 33.

¹²³ Hegel, *agy*, s.35.

¹²⁴ Hegel, *agy*, s. 176.

¹²⁵ Hegel, *agy*, s. 43.

¹²⁶ Hegel, *agy*, s. 46.

isteme olur; o, artık hakikati içinde İde'dir. Özgür isteme, şimdi burada var olan İde'dir.¹²⁷ İsteme evrenseldir, çünkü her türlü tehdit ve bireysel özellik onda bertaraf edilmiştir.¹²⁸

Hukukun ve hukuk biliminin başlangıç noktasını oluşturan özgür isteme görüşü, insanın köle olabileceğini kabul eden, onu doğal bir varlık olarak ve yalnızca sanal bir kavram olarak gören yanlış bakış açısının ötesindedir.¹²⁹ Bu bağlamda, özgür tinin mutlak amacı ya da, deyim yerindeyse, mutlak içgüdü, kendi özgürlüğünü kendi nesnesi haline getirmek, yani özgürlüğünü nesneleştirmek (çift yönlü bir nesnelliktir bu, çünkü hem özgürlüğün, tinin rasyonel sistemi haline gelmesi, hem de bu sistemin dolaysız realite dünyasına dönmesi demektir) ve böylece, istemenin kendiliğinde olduğu şeyi, İde olarak, kendisi-için hale getirmektir. Kısaca, isteme İdesi'nin soyut kavramı, genel bir ifadeyle, "özgür istemeyi isteyen özgür isteme" olarak kalır.¹³⁰ Öte yandan, özgürlük ancak tinin kendi üzerine dönük düşüncesinde, kendini doğadan ayırmasında ve onun üzerindeki edimindedir.¹³¹

Westphal'e göre, Hegel, özgürlüğe ulaşmanın iki temel gereği olduğundan söz eder. Bunlar, amacına ulaşmak ve istemli eylemler yapmaktır. Hegel'e göre özgürce eylemde bulunmak, hem amacına ulaşmayı hem de niyetle eylemin sonuçlarını birbirine uydurmayı gerektirir. O, özgür eylemin başarıya ulaşmasının koşullarının aşırı derecede karmaşık olduğunu ve sonunda iyi düzenlenmiş bir devletin üyesi olmayı gerektirdiğini düşünür.¹³²

Bununla birlikte, öznel ve nesnel ahlaklılık, devletin çıkarı, hep birer özel hukuktur; çünkü bunların her biri, özgürlüğün bir belirlenimi ve bir gerçekleşmesidir. Hegel için her hukuk, özgürlük kavramını, yani tinin en yüksek belirlenimini içinde taşır ve bunun karşısında başka hiçbir şey tözsel bir varlığa sahip olamaz. Ancak, çatışmanın bir başka veçhesi daha vardır; o, sınırlıdır ve dolayısıyla, başka bir unsura tabi bir şeydir; mut-

¹²⁷ Hegel, agy, s. 50.

¹²⁸ Hegel, agy, s. 52.

¹²⁹ Hegel, agy, s. 72.

¹³⁰ Hegel, agy, s.54.

¹³¹ Hegel, agy, s. 166.

¹³² Westphal, agy, s. 303.

lak ve sınırsız olan yalnızca evrensel Tin'in hukukudur.

Öte yandan nesnel ahlaki töz doğal tin'dir; aile, bölünmüş ve fenomenal tin'dir: sivil toplum, özgürlük olarak devlet'tir; bu özgürlük, devletin özel istemesinin özgür otonomisi içinde bile evrensel ve nesneldir. Bu organik ve gerçek tin ilkin, belli bir milletin tini, ikinci olarak, kendisini, farklı özel milli tinler arasındaki ilişkilerde fiilen gerçekleştiren ve gösteren tin, son olarak da, evrensel tarih içinde, evrensel tin olarak görünmesine ve gerçekleşmesine kadar devam eden tindir. Hegel için evrensel tinin hukuku (hakkı), en yüce hukuktur.¹³³

Bu bağlamda, Hegel, çeşitli kurumlara ve bunların işleyişine ilişkin açıklamalar yapar. Bu bağlamda Aile, Sivil Toplum ve Devlet üzerine belirlemelerde bulunur. Aile, başka şeyler yanında, cinsel arzuyu görenekselleştirmek ve aklileştirmek için kurumsal bir bağlam ve gelecek kuşağı yetiştirme görevini yerine getirmek için bir yol sağlar.¹³⁴ Sivil toplum çeşitli gereksinim ve istekleri karşılayan ürünlerin üretim, dağıtım ve tüketimiyle ilgili kurum ve pratikleri içerir. Hegel buna "gereksinimler sistemi" der. Sivil toplum üç tür kurum içerir. Adli Yönetim, Kamu Otoritesi ve Korporasyonlar. Adli Yönetim meşru yasaları modifiye eder, yorumlar ve yönetir. Kamu otoritesi, bireysel amaçlara ulaşmanın önündeki "arizi engeller"i ortadan kaldırmak ve düzeltmekten sorumludur.¹³⁵ Hegel'in devletindeki son kurum, merkezi bir hükümdür. Devlet, somut özgürlüğün fiil halindeki realitesidir.¹³⁶ Devlet hem aile ve sivil toplum karşısında oluşan ve kişisel hak ve çıkarları sınırlayan bir kurumsal yapıdır, hem de bunların varolmasının nedenidir.

Siyasi anayayı, her şeyden önce, devletin organizasyonu ve onun organik hayatının kendi kendisiyle ilişkisi içindeki sürecidir. Bu süreç boyunca o, çeşitli momentlerini kendi içinde farklılaştırır ve bunları sabit mevcudiyetler halinde geliştirir. İkinci olarak, devlet, tek ve özel bir bireydir ve böyle bir birey olarak, kendisi gibi başka bireylerle ilişkiye girer. Yani farklılaşmış organizmasını dışa doğru çevirir ve bu belirlenim içinde, kendi iç farklı mevcudiyetlerine kendi içinde idealite kazandı-

¹³³ Hegel, agy, ss.57-8

¹³⁴ Westphal, agy, s. 310.

¹³⁵ Westphal, agy, s. 311.

¹³⁶ Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, s. 203.

rır.¹³⁷ Siyasi bir varlık olarak devletin esas karakteri, tözsel birlik'tir, yani momentlerinin idealitesidir.¹³⁸

Devlet, bir politik varlık olarak, şu tözsel farklılıklara bölünür: a) evrensel'i belirleyen ve tesis eden güç: Yasama gücü; b) özel alanları ve bireysel halleri evrenselin kapsamına sokan güç: Yürütme gücü; c) nihai karar istemi istenci olarak öznel güç: Hükümdarlık gücü. Ayrı ayrı güçler, hükümdarın şahsında bireysel bir birlik halinde toplanırlar ve böylece hükümdar, meşruti krallık denen şeyin meydana getirdiği bütünün hem zirvesi, hem temeli olur.¹³⁹

Öte yandan, Hegel, hükümdarlığı yalnızca hükümdara değil, bütün olarak devlete atfeder. Devletin her ögesinin hükümdarlıkta kurumsal olarak tanımlanmış bir rolü varsa da, hükümdarlık bu ögelerin hiçbirine ait değildir; hiçbir devlet görevi de hiçbir kişiye ait değildir. Hegel, bu noktada, evrensel tinin tarihte ilerleyişine değinir. Evrensel tinin ilerleyişi içinde devletler, milletler ve bireyler, iyice belirlenmiş olan kendi özel ilkeleriyle tarih sahnesinde boy gösterirler. Her birinin özel ilkesi, onun siyasi ana yapısında ifadesini bulur ve tarihi durumunun gelişmesi içinde gerçeklik kazanır. Onların bilinci bu ilkeyle sınırlıdır ve bunun menfaatini kendi menfaatleri olarak görürler; ama, aynı zamanda, bir gizli faaliyetin, kendi içlerinde çalışan evrensel tinin, bilinçsiz aletleri ve momentleridirler. Bu derin faaliyet içinde özel şekiller yok olup giderken, kendiliğinde ve kendisi için tin, bir sonraki yüksek aşamaya geçişin yolunu hazırlar.¹⁴⁰

Bununla birlikte, tinin özü özgürlüktür. Tinin tarih sürecindeki ereği öznenin özgürlüğüdür. Hegel'e göre, sürekliliği bulunan şey erektir, devlettir ve her devlet de kendisi için erektir. Devlet bireyin özgürlüğe sahip olup onun tadını çıkardığı gerçekliktir. Devlette özgürlük nesneleşir ve olumlu olarak gerçekleşir. Hegel için tek kişinin keyfe kalmış davranışları özgürlük değildir. Böylece insan, ona göre, yalnızca devlette akılsal varlığına kavuşur. Öte yandan, istemenin kendisi etkinliktir, bu etkinlik de öznel isteme olarak dış dünyada karşıtını bulur. İste-

¹³⁷ Hegel, agy, s. 220.

¹³⁸ Hegel, s. 226.

¹³⁹ Hegel, agy, s. 222.

¹⁴⁰ Hegel, agy, s. 267.

menin ilkesi kendi-için-olmadır: bu da dışlaşmayı ve sonluluğu gerektirir. Böylece devlet, dünya-tarihinin daha yakından belirlenmiş konusudur, özgürlük onda nesnellik kazanır ve bu nesnelliğin tadını çıkararak yaşar. Çünkü yasa tinin nesnelliğidir, doğrulanmış istemedir. Yalnızca yasaya boyun eğen isteme özgürdür. Dolayısıyla, akılsal olan tözselliğiyle zorunludur, biz de onu yasa olarak tanıdığımız ve kendi özümüzün tözü bildiğimiz ölçüde özgürüz. Hegel'e göre, bu durumda nesnel ve öznel istek barışır ve aynı aydınlık bütünde birleşir. Hegel bir nesnenin kavramının doğasıyla aynı şey olduğunu söyler. Devleti devlet yapan şey de yasalardır. Birey de bu yasalara boyun eğer ve bu boyun eğme ile özgür olduğunu bilir: böylelikle kendi istemesiyle karşılaşır. Öyleyse burada bilme ve isteme birleşir.¹⁴¹

Hegel'e göre, devlet kendi başına ele alındığında bir soyutlama olarak görünecektir. Bu soyutlamanın yaşam ve gerçeklik kazanması ise ilkin anayasa yoluyla olur. Anayasa aracılığıyla bir yöneten-yönetilen ayrımı ortaya çıkar. Dolayısıyla devletin en baştaki ayrımı yöneten-yönetilen ayrımı olacaktır. Anayasanın getirdiği şey, devletin akla uygun, politik bir varlığa dönüştürülmesi, kavramdaki öğelerin özgürce ortaya konmasıdır. Böylece tek tek güçler ayrışacak, tamamlanacak, özgürlük içinde bir ereğe katkıda bulunacak ve o erekte birleşip organik bir bütünü oluşturacaktır. Bunun sonucu olarak devlet, akılsal, kendini nesnel olarak bilen ve kendi için varolan özgürlükle aynı şey olacaktır. Çünkü bu özgürlüğün nesnelliği, tam olarak öğelerinin salt düşüncede kalmaması, pratikte gerçekleşmesidir.

Hegel hükümeti Anayasa genel başlığı altında ele alır. Anayasanın ebedi addedilmesi gerektiğini söylemiş olmakla birlikte onun değişime tabi olduğunu kabul etmiştir.¹⁴² Genel olarak yasalar için söylediği şey, yani yasaların uygulanabilmesi için belirli olması gerektiği, Anayasa için de geçerlidir. Dolayısıyla Anayasa ve diğer yasaların Hegel'in "ampirik yön" dediği özelliğe sahip olmaları gerekir, bu ise yasanın uygulanma süreci içinde değişime uğrar. Bu durum hukukun doğasına aykırı gibi

¹⁴¹ Hegel, *Tarhte Akıl*, s. 126.

¹⁴² Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 298.

görülebilecek olsa da öyle değildir, çünkü Hegel yasaların gerekçelerini bütünleşmiş bir toplum içinde o anda yerine getirdikleri işlevde bulduklarını vurgular. Koşullar değiştikçe, meşru ve etkili kalmak için yasaların da değişmesi gerekir. Bu şekilde, ülkeler Anayasalarını yavaş yavaş değiştirerek ilk baştakiniden çok farklı bir duruma getirebilirler. Hegel bunu, tarihsel olumsuzluğa verilen kaçınılmaz bir ödün olarak değil, özgürlük elde etmek ve bu özgürlüğü korumak için gerekli hukuki koşulların kolektif bir şekilde tedricen gözden geçirilmesini içeren akli bir süreç olarak görür.¹⁴³

¹⁴³ Westphal, *agy*, s. 312-3.



II. BÖLÜM: Pozitivizm

“Pozitivizm” sözcüğü günlük hayatta, olumlu bir düşünceyi, bir davranış biçimini nitelemede kullanılırken, matematikte farklı bir anlamda, belirli özellikteki sayılar kümesini, “pozitif sayılar kümesini” ifade etmektedir. “Pozitif yük”, “pozitif kutup” gibi deyimlerdeki “pozitif” sözcüğü de deneysel bilimlere ait bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. “Pozitif bilimler” deyi-miyle, belirli kurallara göre işleyen bir bilgi türü kastedilmek-tedir. Hukukta ise “pozitif hukuk” ifadesi “doğal hukuk” ifadesi-nin karşısı bir anlam taşımaktadır. “Pozitivizm” sözcüğünün felsefedeki kullanımıyla bu alanlardaki kullanımı arasında ba-zen doğrudan bazen de dolaylı bir ilişki görmek mümkündür. Felsefi bir görüş olarak pozitivizmin temel özelliği, bilimi tek geçerli bilgi türü olarak görmesi ve olguları bilinebilen ve üze-rinde inceleme yapılabilecek tek nesne alanı olarak kabul et-mesidir. Bu nedenle, pozitif görüş açısından felsefe, bilimsel yöntemi kullanması gereken bir bilgi türüdür.¹

Bu ilkeler çerçevesinde pozitivist felsefenin iki ayrı döne-minden söz etmenin mümkün olduğunu belirten Ural’a göre, ilk dönem Saint-Simon’la, ikinci dönem ise Viyana Çevresi düşü-nürleriyle başlamıştır.² Saint-Simon’un kullandığı anlamda pozitivizm, toplumsal yapıyı bilimsel çalışmalar vasıtasıyla ve

¹ Ural, Ş. (1986) *Pozitivist Felsefe*, İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 17-8.

² Ural, agy, s. 18.

bilimsel yöntemler kullanarak yeniden düzenlemeyi amaç eden bir tutumun adıdır. Saint-Simon'un böyle bir tutumu benimsemesi ve onu toplumsal olaylara uygulamak istemesi sebepsiz değildir. Çünkü Saint-Simon Fransız devrimini yaşamıştır; bu dönemde onsekizinci yüzyıl sanayi devrimi ile bilimsel ve teknolojik gelişmeler toplumu her yönüyle değiştirmiş ve yeni yeni fikirler kendini göstermeye başlamıştır. Aralarında Ansiklopedici d'Alembert'in de bulunduğu düşünürlerin yanında eğitim gören Saint-Simon, onyedinci yaşında Amerikan devrimine katılmış, daha sonraları başta Almanya ve İngiltere olmak üzere çeşitli ülkelere seyahat etmiş, buralardaki değişiklikleri görmüştür. Politik hayatta aktif bir rol oynayan Saint-Simon'a göre insanlık yeni bir çağda, bilimsel gelişmelerin getirdiği yenilikler çağında yaşamaktadır. Toplum, Ortaçağ'daki yapısından kurtulmakta ve bu değişikliklere paralel olarak eğitimde, politikada, ahlakta, kısaca hemen her alanda köklü değişiklikler ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle, değişen topluma pozitivist esaslara göre, yani bilimsel bir yöntem çerçevesinde yeniden yön vermek gerekir. Aralarındaki farklar bir yana bırakılırsa, bu dönem düşünürlerinin paylaştıkları görüşe göre, pozitivist felsefenin görevi, bütün bilimlerin ortak olan genel ilkelerini bulmak ve bu ilkelere göre toplumun yeniden kurulmasını sağlamaktır. Pozitivist felsefe bilimden ayrı bir yöntemle sahip değildir ve bu felsefede, bilimsel bilgi dışında bir bilgiye, özellikle de metafiziğe ve bilimsel yöntem dışında bir yöntemle yer yoktur.³

"Pozitivizm"i, bilimsel bir yöntemle işaret etmek amacıyla ve bu yöntemin felsefeye uygulanması anlamında ilk defa Saint-Simon'un (1760-1825) kullandığını söyleyen Ural'a göre, pozitivism, Auguste Comte ile birlikte, felsefi bir hareketin adı haline gelmiştir. Bu terim sadece felsefede değil, bilimde, sanatta, edebiyatta ve hukukta da belirli bir düşünce biçimini ifade etmektedir. Bu sözcük, daha sora farklı alanlarda kullanılmasının da etkisiyle değişik anlamlar kazanmıştır.⁴ Saint-Simon'un yanında yetişen ve onun fikirlerinden büyük ölçüde etkilenen Comte'un üzerinde, Carnot, Lagrange ve Laplace'ın bilimsel

³ Ural, agy, s. 19.

⁴ Ural, agy, s. 17.

çalışmalarının da farklı yönlerden etkisinin olduğunu belirtmek gerekmektedir.

1. Auguste Comte

a. Hayatı ve Eserleri

19 Ocak 1789'da Montpellier'de Katolik ve monarşi yanlısı bir ailenin üyesi olarak doğmuştur. Babası orta halli bir veznedardır. 1807 ile 1814 yılları arasında Montpellier lisesinde ortaöğrenimini tamamlar. Katolik inançtan çok çabuk uzaklaşır, liberal ve devrimci görüşleri benimser. 1814-1816 yılları arasında giriş sınavını güney Fransa listesinden birincilikle kazandığı Ecole Polytechnique'de okur. 1816 yılı Nisan ayında Restorasyon hükümeti cumhuriyetçiliğinden kuşkulandığı Ecole Polytechnique'i geçici olarak kapatır. Birkaç aylığına Montpellier'ye dönen Comte bu kentteki fakültede tıp ve fizyoloji derslerini izler. Sonra Paris'e döner ve matematik dersleri vererek hayatını kazanır. 1817 Ağustosunda Comte, Saint-Simon'un sekreteri olur. Çalışma arkadaşlığı ve dostluğu 1824'e kadar sürer. Bu arada sanayileşmenin filozofunun çeşitli yayınlarına katkıda bulunur. 1824'te *Système de Politique Positive*'in birinci bölümünü basar. Saint-Simon bu eserin tanıtımına yazarının adını anmadan katkı sunar. Comte buna kızar ve araları açılır. 1826 yılı Nisan ayında herkese açık Cours de Philosophie Positive derslerine başlar. Öğrencileri arasında dönemin önde gelen bilim insanları da vardır. 1826-1827 yıllarında bir bunalım geçirir. Karısının ilk kaçışının üzüntüsü ve zihinsel yoğunlukla Comte sinir hastalıkları kliniğine kapatılır. Sekiz ay sonra iyileşmeden çıkar ve kısa bir süre sonra intihar girişiminde bulunur. Daha sonra bunalımı yatıştır. Hastalığının nedeninin farkında olan Comte, yeni bir bunalımı önlemek için fiziksel ve zihinsel çok ciddi bir rejim uygular. 1829 yılının 4 Ocak günü Cours de Philosophie Positive derslerine yeniden başlar. 1930 yılında *Cours de Philosophie Positive*'in birinci cildi yayınlanır. 1831'de Paris'in III. mahallesinin belediyesinde halk için ücretsiz astronomi dersleri vermeye başlar; bu dersler 1847-48 yıllarına kadar sürer. Ecole Polytechnique'in analiz kürsüsüne talip olur, ama reddedilir. 1832 yılında buraya analiz ve mekanik müzakerecisi olarak atanır. 1842 yılında karısından kesin

olarak ayrılır. 1844 yılından sonra esas olarak “pozitivist yardımıla” yaşar. İngiltere ve Fransa’dan birçok ünlü isim ona destek verirler. 1845 yılında eski öğrencilerden birinin hasta olan kız kardeşi olan Clotilde de Vaux ile evlenir. 5 Nisan 1846’da Clotilde de Vaux, Comte’un gözleri önünde ölür. Comte o andan itibaren sevdiği kadına gerçek bir din hasreder. 1847 yılında Comte insanlık dinini ilan eder. 1848’de Pozitivist Derneği kurulur. 1851 yılında Ecole Polytechnique’teki görevini kaybeder. 22 Nisan günü Tholouze’e şöyle yazar: “1860 yılından önce pozitivismi gerçek ve tek bir din olarak Notre-Dame’da yayabileceğime kesin olarak inanıyorum.” Aralık ayında Littré ve birçok destekçisi Comte’un Louis-Napoléon’un hükümet darbesini onaylamasından şaşkın ve yeni felsefenin gelişme yönünden endişelenerek pozitivist derneğinden ayrılırlar. 5 Eylül 1857’de Paris’te, Monsieur-le-Prince Sokağı 10 numarada taraftarları arasında ölür.⁵

Pozitif Felsefe Dersleri adlı yapıtıyla pozitivist bilim anlayışının çerçevesini ortaya koyan Comte pozitif felsefeden, yalnızca, tek bir yönetime bağlı kılınmış olan, aynı genel araştırma planının farklı parçalarını oluşturan farklı bilimlerin genelliklerinin incelenmesini anladığını ifade eder.⁶ Comte’a göre, biz ancak fenomenleri bilebiliriz; fenomenler konusundaki bilgimiz de mutlak değil, görelidir. Bu nedenle, bir olayın “özü”nün ya da “gerçek nedeni”nin ne olduğunu arayıp sormanın anlamı yoktur. Biz ancak bu olayın “art arda geliş” ve “benzerlik” bakımından öteki olaylarla olan ilişkilerinin ne olduğunu sorabiliriz. Böyle bir soru anlamlıdır. Comte, değişmez olan bu ilişkilerden benzerlik bakımından olanlarına “kavramlar”, art arda geliş bakımından olanlarına da “fenomenlerin yasaları” demektedir. Ona göre, bütün bilimsel bilginin anlamı, fenomenlerin yasalarını ortaya koyup, bu yasaların yardımıyla gelecek fenomenleri önceden bildirmektir. “Bilmek, önceden görebilmek içindir” diyen Comte’a göre, pozitivism bilimsel bilginin bu anlamını kavrayıp ona göre davranmayı iş edinmektir. Bu amaca uymayan bütün “teolojik” ve “metafizik” öğeler bilimsel bilgiden

⁵ Aron, R. (2004) *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, Ankara: Bilgi Yayınevi, ss. 100-102.

⁶ Dinçer, K. (1993) *Bilimsel Açıklamada Hempel Modeli*, Ankara: TFK, s. 28.

uzaklaştırılmalıdır.⁷

b. Üç Hal Yasası

Comte'a göre bilimlerin konularının soyutluk ve somutluk derecelerine göre aralarında sıralanırlar. Bu sıralanmada soyut bilimler somut bilimlerin temeli ve ön-köşuludur. Bu soyut bilimlerin işlediği konular, her alanda karşımıza çıkan basit doğa olayları ya da fenomenler olması yüzündendir. Somut bilimlerin konusu ise bu yalın formların az ya da çok karmaşık olan düzenlemeleridir. Onun için somut bilimlerin tutumları kolayca kavranmaz ve yasaları basit değildir. Ayrıca her somut bilimin kendine göre yasaları vardır; ancak bunlar soyut bilimlerin yasaları üzerine kurulmuştur ve sadece bunlarla birlikte kapalı bir sistem olurlar. Bütün bilimlerin en soyutu genel sayı bilgisi olan aritmetik'tir. Bunu uzay bilgisi olan geometri izler; sonra mekanik, kimya, biyoloji ve en sonda da sosyoloji gelir. Bilimler sıralamasında baş yeri olan sosyolojinin yasaları, aynı zamanda, insanlık tarihinin yasalarını da yansıtır.⁸ Comte'a göre pozitivizmin amacı toplum olaylarını incelemek ve topluma yön vermektir. Comte felsefesinin çıkış noktası, onun ünlü üç hal yasasıdır. Comte'a göre insanlık tarihi, bireyin gelişim tarihi ve insan bilgisinin her dalı üç aşamadan geçmiştir.⁹ Comte bu üç hal yasasıyla aynı zamanda bir tarih felsefesi kurmuş ve insanlığın gelişimini, tarihi evrimin bir neticesi olarak görmekle Saint-Simon'dan ayrılmış olur. Saint-Simon'a göre yeni bilim olan sosyoloji, o anki bilgilerden hareket ederken Comte'a göre, sosyoloji de dahil olmak üzere her bilim kendi yöntemini tarihi gelişimi içinde oluşturacaktır.¹⁰

Comte insan zihninin en basit olan ilk gelişiminden günümüze kadar eksiksiz gelişimini bu şekilde değişik etkinlik alanlarında incelerken, bu gelişimin değişmez bir zorunlulukla bağlı olduğu temel bir yasa keşfettiğini söyler. Bu yasa tüm temel kavramlarımızın her birinin, her bilgi dalının art arda üç farklı teorik halden geçmesine dayanır; teolojik ya da kurgusal hal; metafizik ya da soyut hal; bilimsel ya da pozitif hal. Başka bir

⁷ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 466.

⁸ Gökberk, *agy*, 467.

⁹ Ural, *agy*, s. 19.

¹⁰ Ural, *agy*, s. 20.

deyişle, insan zihni, doğası gereği, tüm araştırmalarında, her şeyden önce karakterleri farklı olan ve hatta kesinlikle birbirine zıt olan bu üç felsefe yapma yöntemini kullanır; önce teolojik yöntem sonra metafizik yöntem ve son olarak pozitif yöntem. Bundan dolayı, üç çeşit felsefe ya da tüm fenomenlere dair üç çeşit genel kavramlar sistemi birbirlerine ters düşer: Birincisi insan zihninin zorunlu hareket noktasıdır; üçüncüsü insan zihninin sabit ve belirgin halidir; ikincisi yalnızca bir geçişi teşkil eder.¹¹

Teolojik halde, araştırmalarını her şeyden önce varlıkların kendine has doğasına, kendisini etkileyen her şeyin ilk ve son nedenlerine, tek kelimeyle mutlak bilgilere yönelten insan zihni, fenomenleri, keyfi müdahalesi evrenin tüm görünür anormalliklerini açıklayan doğrudan ve sürekli doğaüstü etmenler tutumunun ürünü olarak gözünde canlandırır. Metafizik halde doğaüstü etkenlerin yeri soyut güçlerle, dünyanın çeşitli varlıklarının içinde olan gerçek kendiliklerle, yani cisimleştirilmiş soyutlamalarla doldurulmuş ve bu etkenler, açıklaması o zaman herkes için uygun olan kendiliği belirtmekten ibaret fenomenlere bizzat kendi başlarına neden olmaya elverişli olarak tasarlanmışlardır. Son olarak, pozitif halde, mutlak kavramları elde etmenin imkânsızlığını kabul eden insan zihni, kendini yalnızca, iyi düzenlenmiş akıl yürütmenin ve gözlemin kullanımıyla, fenomenlerin gerçek yasalarını yani onların değişmez art arda geliş ve benzeşim ilişkilerini keşfetmeye adanmak için, evrenin başlangıcını ve yöneldiği yeri aramaktan vazgeçer. Şu halde, kendi gerçek sınırlarına indirgenmiş olguların açıklanması işi, bundan böyle artık, bilimin ilerleyişinin gitgide sayısını azaltmaya yöneldiği çeşitli özel fenomenlerle kimi genel olgular arasındaki bir ilişkiden başka bir şey değildir.¹²

Öte yandan, teolojik durumda insan akli araştırmalarını özellikle varlıkların içyapısına, onları etkileyen her etkinin ilk ve son nedenlerine, yani mutlak bilgiye yöneltir ve olguları doğaüstü eyleyicilerin dolaysız ve sürekli eylemlerinin ürünleri diye tasarımı. Metafizik durumda doğaüstü eyleyiciler yerlerini soyut güçlere, gerçek varlıklara, kişileştirilmiş soyutlama-

¹¹ Comte, A. (2001) *Pozitif Felsefe Kursları*, İstanbul: Sosyal Yayınları, s. 32-3.

¹² Comte, agy, s. 32-3.

lara bırakırlar. Söz konusu soyut güçler gözlenen bütün olguları içerisine alabilirler. Burada olguların “açıklanması” artık her biri için uygun varlığı göstermektir. Son olarak, pozitif durumda insan akli mutlak kavramlar elde etmenin olanaksızlığını görerek, evrenin nereden gelip nereye gitmekte olduğunu sormaktan vazgeçer. Akıl yürütme ile gözlemi bir arada kullanarak, kendini yalnızca olguların gerçek yasalarını, yani değişmez ardıllık ve benzerlik ilişkilerini keşfetmeye verir. Bu aşamada olguların açıklanması artık tek tek çeşitli olgular ile birkaç genel olgu arasında kurulan bağdan başka bir şey değildir. Bilimin ilerlemesi sonucunda bu genel olguların sayısı gittikçe azalmaktadır. Comte’a göre insan aklının geçtiği bu üç felsefe yapma durumu, bu yasa tek tek insanların yaşamında da kendini gösterir. Ona göre, her birimiz kendi geçmişimize baktığımızda, çocukluğumuzda teolog, gençliğimizde metafizikçi, yetişkinliğimizde ise fizikçi olduğumuzu görürüz.¹³

Teolojik sistem, bir tek varlığın kutsal eylemini, ilk başta tasarlanmış bağımsız kutsallıklar oyununun yerine koyduğunda ulaşabileceği en yüksek olgunluğa erişmiştir. Aynı şekilde, metafizik sistemin son sınırı, çeşitli özel kendilikler yerine tek bir büyük kendiliği yani tüm fenomenlerin kaynağı olarak düşünülen *doğayı* tasarlamaktan ibarettir. Keza pozitif sistemin durmadan yaklaştığı olgunluk –her ne kadar bu olgunluğa ulaşmayı asla düşünmediği olası ise de- örneğin yerçekimi gibi tek bir genel olgunun özel durumları olarak gözlemlenebilen değişik fenomenlerin hepsini ele alabilmek olacaktır.¹⁴

Eğer, fenomenleri izlerken, onları doğrudan doğruya birkaç ilkeye hiç bağlamasaydık, yalnızca, bu yalıtılmış gözlemleri düzenlemek ve sonuç olarak onlardan bir ürün elde etmek bizim için imkânsız olmakla kalmayacak, aynı zamanda onlara tamamıyla egemen olamaya yetenekli olamayacaktık ve böylece, olgular, çoğu zaman, bizim gözlerimizle görülmemiş kalacaklardı.¹⁵ Pozitif felsefe bunu yaparken ilk ya da son nedenler denen şeyleri arayıp bulmanın olanaksız olduğunun farkında olarak açıklamalarında olguları doğuran nedenleri sergileme savında değildir. Comte pozitif açıklamaların amacının olgula-

¹³ Dinçer, agy, s. 28-9.

¹⁴ Comte, agy, s. 33-4.

¹⁵ Comte, agy, s. 35.

rın ortaya çıkış koşullarını tam olarak çözümlemek, onları normal ardılık ve benzerlik ilişkileriyle birbirine bağlamak olduğunu söyler.¹⁶

Comte'a göre, Newton'un çekim yasası gözlemlerin sonuçlarının, olguların tek bir yasaya bağlanışının hayranlık verici bir örneğidir. Çünkü bu "güzel" kuram bütün gökbilimsel olguların farklı açılardan görülen tek ve aynı olgu olduğunu gösterir.¹⁷

Comte, Newton'un sözünü ettiği ağırlık ile yerçekiminin nedenlerinin pozitif felsefelerin alanına girmeyen bir sorun olduğunu söyler. Ona göre bunlar teolojik düş gücüne ya da metafizikçinin inceliklerine bırakılmıştır. Zaten bunların neliğine ilişkin yanıtlar bulmanın olanaksızlığı ortadadır. Çünkü ne zaman bu konuda akılsal bir şeyler söylenmeye çalışılsa, bu iki ilke ancak birbiriyle tanımlanabilmiş, çekimin evrensel ağırlık, ağırlığın da yerçekimi olduğundan başka bir şey söylenmemiştir. Bu nedenle, Newton, uzun süre aralarında hiçbir ilişkinin bulunmadığı düşünülen iki tür olguyu özdeş göstererek, yapılabilecek en doyurucu açıklamayı yapmaktadır.¹⁸

Pozitifliğin ne olduğunu belirlemek için Comte birtakım kurallar öne sürer. İlkin, bir bilim araştırması nesnelerin yapısı üzerinde bir varsayıma dayanan çözümsel incelemelere geri götürülebiliyorsa, henüz fizik-ötesi alanındadır. Gerçi varsayımlardan kaçınılamaz, ama bunların nesnenin yapısı ile ilgili olmaması ve geçici olması gerekir. Bunların yerine olgular konmalıdır. Pozitifliğin ikinci belirtisi: yasaların görelî niteliğidir. Comte'a göre gerçekten evrensel yasalar yoktur. Çünkü gözlemin sınırları dışına çıkılamaz. Pozitifliğin, bir bilimin pozitif olmasının üçüncü belirtisi: birbirinden ayrı olgular arasındaki yakınlık bağlantılarının kurulmuş olmasıdır. Pozitif bilim gözlenebilen olgulardan hareket eder. Bu olguların kesin ve belirli birtakım olgular olması ve bu olguların kesin olarak belirlenmesi için aralarındaki bağlantıların da saptanmış olması gerekir. Öyleyse her bilim birtakım kesin olgulardan ve bu olgular arasındaki bağlantıları belirlemekten hareket edecektir. Pozitifliğin birbirine bağlı başka iki belirtisi, olguların önceden görülmüş olması ve bunlar üzerindeki etkimizdir. Ama bu iki

¹⁶ Dinçer, agy, s. 30.

¹⁷ Dinçer, agy, s. 30.

¹⁸ Dinçer, agy, ss. 30-1.

nitelikten, pozitif bilimlerin sıra düzeni içinde, biri ortaya çıkınca değeri kaybolur. Örneğin gökbilimde önceden görme tamdır, ama etkimiz sıfırdır.¹⁹ Comte'a göre, olguların yasalarının bilgisi, bizi olguları kendi yararımıza değiştirmeye götürebilecek tek araçtır. Bizi çevreleyen nesneler üzerinde etkide bulunmak için doğal ve dolaysız araçlarımız son derece zayıftır. Biz ne zaman büyük bir etkide bulunmayı başarabilirsek, bu sadece doğa yasalarına ilişkin bilgimiz bunu yapmamıza izin verdiği için olur. Dolayısıyla bilimin tüm amacı olguları önceden görmeyi sağlamaktır.²⁰

Ancak, Comte için, bütün olguların tek bir yasayla evrensel açıklanması için gösterilen çabalar bir kuruntudan doğmaktadır. Böyle bir açıklama olanaksızdır. Teklik yalnızca yöntemde söz konusudur. Comte için öğretinin tek olması gerekmez; türdeş olması yeter. Dolayısıyla farklı alanlardaki farklı kuramlar yöntem birliği ve öğreti türdeşliği ilkelerine uyacaktır.²¹ İnsan zihni, gerek mekanik gerek kimyasal olarak yer ve gök fiziğini; ayrıca gerek bitkisel gerekse hayvansal olarak da organik fiziği kurmuş olduğuna göre, geriye yapması gereken, toplum fiziğini kurarak gözlem bilimleri sistemini tamamlamak kalmıştır. Bugün zihnimizin en büyük ve en acil ihtiyacı ve pozitif felsefenin amacı budur.²²

Öte yandan, Comte, matematiğin incelenmesiyle ve yalnızca bu yolla bir bilimin ne olduğuna ilişkin tam ve derinlemesine bir fikir edinilebileceğini belirtir. Buna göre, insan aklının pozitif araştırmalarında kullandığı genel yöntemi ancak matematiği inceleyerek öğrenebiliriz. Çünkü başka hiçbir yerde sorular matematikteki kadar eksiksiz bir biçimde çözülememektedir. Aynı şekilde, anlama yetimizin gücünün en büyük kanıtlarını gösterdiği yer de matematiğin alanıdır. Bu nedenle Comte, matematik bilimini doğa felsefesinin oluşturuca bir parçası saymaz; daha çok, Descartes ile Newton'da olduğu gibi, her felsefenin temeli sayar. Ona göre, pozitif felsefe matematikle oluşmaya başlamıştır, yöntem bize ondan gelir. Matematiksel çözümleme, buraya dek sürekli olarak izlediğimiz ilkelere göre,

¹⁹ Akarsu, agy, *Çağdaş Felsefe*, ss. 100-101.

²⁰ Dinçer, agy, s. 32.

²¹ Dinçer, agy, s. 31.

²² Comte, agy s. 42.

pozitif bilgilerimizin tüm sisteminin gerçek akılsal temelidir. Bütün temel bilimlerin ilkini ve en yetkinini matematik oluşturur. Onun uğraştığı kavramlar gerçekten düşünebileceğimiz en evrensel, en soyut, en yalın kavramlardır.²³

c. Tarih ve Politika

Comte'un yaklaşımı her şeyden önce bir bilim felsefesidir ve "toplum fiziği"nin kurulması için gerekli temelleri ortaya koymayı amaçlar. Comte'a göre pozitif felsefenin temel bir özelliği toplumun yeniden düzenlenmesinin tek sağlam temeli olmasıdır. Pozitif felsefe bunu sağlayabilmek için, toplumsal yasaları ortaya çıkaracak, aralarında ilişkiler kuracak, bu yolla da toplumsal olguları açıklayabilecektir. Tüm temel kavramlarımız tek biçimli hale geldiğinden, felsefe şüphesiz pozitif hale getirilecektir; çünkü ona, kaçınılmaz olarak yeni gözlemlerden doğan ve sürekli artan kazanımlarla, karakterini hiç değiştirmeksizin, durmadan gelişmekten başka bir şey kalmayacaktır. Pozitif felsefe, daha önce yoksun olduğu evrensellik karakterini elde ettikten sonra, tüm doğal üstünlüğü sayesinde, böylesi bir üstün tutulma nedeninden yoksun olan ve bizim ardıllarımız için yalnızca tarihsel bir varoluş olacak teolojik ve metafizik felsefenin yerini almaya tamamiyle yetenekli hale gelecektir.²⁴

Comte'un düşüncesinin hareket noktası toplumun yeniden düzenlenmesidir. Bunu gerçekleştirmek için kafaların yeniden biçimlendirilmesini gerekli gören Comte'a göre toplumu doğrudan doğruya bir eylemle yeniden kurmayı istemekle yanlış bir adım atılmış olur. Saint Simon'u bunu istemekle suçlayan Comte'a göre, öncelikli olarak, akla, insan düşüncesinin ilerlemesine uygun yeni alışkanlıklar vermek gerekir.²⁵

Toplumsal ilerlemenin bilimin ilerlemesi ile bağlantısı bütün felsefe tarihi boyunca ele alınmış bir sorundur. Ama bu bağlılık büsbütün ayrı biçimlerde ele alınmıştır. Comte'a göre, bilimsel düşünce kendi başına toplumu düzenleyemez. Bu toplumsal olaylar biliminin kurulmasıyla yapılabilir. Sosyoloji olmadan bilimsel düşünce yalnızca eleştirici ve yadsıyıcı olacak, toplumsal olayları inceleme de olumlu ama keyfi yargılar vere-

²³ Dinçer, agy, ss. 31-2.

²⁴ Comte, agy, s. 42.

²⁵ Akarsu, agy, s. 97.

cek. Bu ikisinin birleşmesi ile ancak, toplumun yeniden düzenlenmesi sorunu çözülebilecektir.²⁶

Akarsu, sosyolojide pozitifliğin zorunlu formülünün Comte için "insanlık" olduğunu söyler. Pozitif sosyoloji bütün insan düşünce ve çalışmalarının zorunlu olan sürekliliğini göz önüne seren toplumbilimdir. Comte'a göre tam pozitif bir kavram olan insanlık çözümlenebilmeye elverişli bir kavramdır ve tarih yolu ile tanınır. Böylece insan kafası dünyanın, ama yalnız dış dünyanın, dış düzenin değil, insanlık düzeninin de aynası olur. Böylece Comte bir tür "insanlık dini" kurmayı istemiştir. Onun bu yeni dini gerçi ayin ve törenlerine dek Katolik dininin bütün biçimlerine bağlıdır; ama Tanrının yerine "insanlık"ı, ermişlerin yerine de bilginleri koymuştur. Bu insanlık dini devletin biçimine de yansıyacaktır. Artık tek insan diye bir şey yoktur. Tek insan kendi kişisel çıkarını değil, toplumun çıkarını düşünecek, onu kendi çıkarına üstün tutacak biçimde yetiştirilecektir. Öğretimle insana içinde bulunduğu topluma nasıl çözülmez bağlarla bağlı olduğu gösterilecektir. Bu öğretim, kişisel içgüdünün toplumsal içgüdü biçimine geçmesini sağlayacaktır. Bencilliğin yerini özgecilik alır Comte'un ahlak görüşünde. Öte yandan, alturisme (özgecilik) terimini Comte'un icat etmiş olduğu söylenir.²⁷

Akarsu'ya göre, Comte'un *systeme de Politique positive* (Pozitif Siyasal Sistem) adlı yapıtında sosyolojiye üstün tutulan bir yedinci bilim karşımıza çıkar; bu da ahlaktır. *Pozitif Felsefe Dersleri*'nde ahlak henüz sosyolojiden ayrılmıyordu. Bu yeni bilimin zorunlu oluşu da insanlık kültürünün son kaynağı olarak duyguya bağlanmıştır. Ahlakla birlikte din de kaynağından kavranmış olacaktır. Din insanlığın başı ve sonudur. İnsan kendiliğinden dinsel bir varlıktır. Çevrenin bozukluğu yüzünden insan bencil eylemlere itilmiştir, ama pozitivizm zekâ ve eylemi yeniden duyguya bağlanacak şekilde düzenleyecektir.²⁸

Gökberk'e göre, Comte sosyolojiyi "sosyal statik" ve "sosyal dinamik" olarak iki bölüme ayırır. "Sosyal statik" toplumun duran, değişmeyen varlık koşullarını inceler. "Sosyal dinamik" ise toplumun ilerleyip giden gelişmesini incelemesine konu

²⁶ Akarsu, agy, s. 98.

²⁷ Akarsu, agy, ss. 103-4.

²⁸ Akarsu, agy, s. 104.

yapar. İlkinin temel idesi “düzen”, ikincisinin temel idesi “ilerleme”dir. Sosyal statik ile sosyal dinamik birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdırlar; çünkü düzen ile ilerleme birbirini karşılıklı olarak gerektirirler. Comte’un ahlakı büyük oranda sosyal statik içine yerleştirdiği görülür. Ahlakın yasaları insan hayatındaki dayanışmayı dile getirir. Toplumsal hayatın kökü, insanın öteki insanlarla beraberliğinden bir çıkar gözetmesinde, bu bakımdan bir hesaba dayanmasında aranmalıdır. Beraberliğin yararlı olup olmayacağı ise sonradan anlaşılır.²⁹

Comte, yalnız ve tek başına olan insanın, bir soyutlama olduğunu belirtir. Ona göre aile toplumsal birimdir. Ailede sosyal organizmanın özelliğini gösteren ilk davranışlar belirir. Aile en içten bir topluluk, bir birleşmedir, ama bir ortaklık değildir; birey burada kendini aşmayı öğrenir. Ailede sempati hüküm sürerken, daha büyük topluluklarda düzeni temel entelektüel yetenekler sağlar. Bir toplum için düşünce birliği mutlaka gereklidir. yalnız çıkarlarda ortak olmak ya da sempati ile doğrudan doğruya bağlanmış olmak yetmez; ahlak alanında en yüksek ide insanlık idesidir.³⁰

2. Herbert Spencer

Herbert Spencer (1820-1903) ünlü İngiliz filozofu ve sosyologudur. İngiltere’de Derby’de doğmuştur. Babası, George Spencer geleneklere uymayan, Anglikan mezhebine bağlı olmayan bir okul öğretmeniydi. Öğrenimini önce babasının, sonra amcasının evinde görmüş, üniversiteye hazırlayan bir öğrenim geçirmiştir. Bundan sonra, çizip bağlı kaldığı bir yolla kendisini yetiştirmiştir. Sistemantik bir eğitim almamasına, okumayı fazla sevmemesine karşın birçok bilim dalında binlerce fikir ortaya atmış ve evrim teorisinde Charles Darwin’i etkilemiştir. Elde ettiği büyük başarıları mükemmel gözlem yeteneğine borçludur. Doğrudan doğruya yaptığı gözlemlerle birçok fikri destekleyecek olguyu rahatlıkla bulmuştur. Önce matematik ve doğa bilimleri üzerinde durmuştur. Kısa bir süre öğretmenlik yapmış

²⁹ Gökberk, M. agy, 469.

³⁰ Gökberk, M. agy, 470.

ve matematik bilgileri sayesinde Londra-Birmingham demiryolu yapımında mühendis olarak çalışmıştır. Şirket para sıkıntısına düşünce buradan ayrılıp *Economist* adındaki ünlü maliye ve iktisat dergisine yazar olmuştur. Burada adsız olarak yayımladığı denemeleri çok iyi karşılanan Spencer, birkaç yıl sonra buradan ayrılıp kendisini büsbütün çalışma ve araştırmalarına vermiştir. 1860 yılında, bundan böyle hayatının başlıca işi olarak üzerinde durup çalışacağı *A System of Synthetic Philosophy* (*Bir Sentetik Felsefe Sistemi*) adındaki yapıtının planını çizmiş ve otuzaltı yıl bu planı yürütmekle uğraşmıştır. Bu arada çokça para sıkıntısı çekmiş çalışmasını aksatan hastalıklar geçirmiş, ama sonunda planını başlangıçtaki biçiminden pek az bir ayırılma ile gerçekleştirmiştir.³¹

1851'de yazdığı ilk kitabı *Toplumsal Statik*'te insan haklarının gelişimini ve bireysel özgürlüklerin savunusunu evrimsel bir teoriyi temele koyarak açıklamaktadır. 1858'de evrim teorisini biyoloji bilimi ile sınırlamayıp bütün bilimlere uygulamak fikri kafasında belirlemiştir. Spencer sağlık sorunları nedeniyle günde sadece birkaç saat yazabiliyor olmasına ve maddi durumunun kötülüğüne rağmen, 1862'de dokuz ciltlik *Statik Felsefe*'yi yazmaya başlamıştır. Statik felsefe kısaca birçok farklı bilim dalına evrim teorisini uygulamayı konu almaktadır. Bu kitabın en çok dikkat çeken ve Spencer'ın da üzerinde en çok çalıştığı bölüm, sosyolojiye evrim teorisinin uygulanmasını, toplumun evrimini inceleyen, "Sosyolojinin İlkeleri" adlı üç cilttir. Spencer, ahlaki ve siyasal inançlarını, çağdaşı olan Toplumsal Darwinciler gibi bir Doğa felsefesi zemininde geliştirmeye çalışmıştır. Darwin'in doğal evrim teorisinin ve bu teori-den önce kendisinin türettiği "uyum yeteneği" doğal seçilimin toplumsal hayatta uygulamasında başı çekmiştir. Spencer'a göre, tıpkı doğada verilen var olma mücadelesinde "uyum yeteneği en çok olan"ın hayatta kalması gibi, toplumda yaşanan rekabet de en iyi olanın ortaya çıkmasını sağlamaktaydı.

Spencer, toplumların tıpkı canlı organizmalar gibi işlediğini de öne sürmüştür. Ona göre, toplumlar ne kadar karmaşıklarırsa parçaların karşılıklı bağımlılığı da o ölçüde artmaktadır. Toplumlar doğal bir özellik olarak kendi dengelerini sağladıkla-

³¹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, ss. 480-1.

rı için, kendi üyelerinin daha ileri düzeyde evrim için mücadele etmelerine ihtiyaç duyarlar. Spencer, mücadele feodal toplumda askeri bir form kazanırken, sanayileşmiş toplumda rekabet ve işbirliği bileşiminin bu formun yerini almasını gerekli görür. Ayrıca, evrimin özel çıkarları genel faydaya dönüştürerek bir tur “görünmez el” gibi işlediğini düşünür. Evrimin en uzun vadedeli yönelimi egoizmden özgeciliğe doğrudur. Süreç içinde toplumsal hayat, toplumsallaşmanın en yüksek düzeye ulaşmasıyla bireysellikte en büyük gelişimi sağlayacaktır. Birçok ödülü ve övgüyü çoğu zaman reddeden Spencer, uzun bir hastalık döneminin ardından 1903’te ölmüştür.

Spencer geniş bir alana yayılmış farklı türdeki bilgileri uyumlu bir şekilde birleştirerek Viktorya çağına damgasını vuran kişilerden olmuştur. Evrim kuramının gelişiminde ve kabulünde en az Charles Darwin kadar büyük bir rol oynamış, bugün evrim kuramını açıklarken kullanılan birçok terimi de ilk kez kullanan kişi o olmuştur. Charles Darwin (1809-1882) *On the Origin of Species by means of Natural Selection (Doğal Ayıklanma Yoluyla Türlerin Meydana Gelişi)* (1859) adındaki ünlü yapıtında gelişme düşüncesini canlıların dünyasına uygulayarak biyolojinin görüşlerinde büyük bir devrime yol açmıştır. Darwin’in türlerin oluşumunu bir açıklama denemesi diye anladığı bu görüşü, sonra öteki varlık alanlarına da aktarılmıştır. Gelişme kavramının bu genelleştirilmesi felsefe sorunlarının işlenmesinde yeni bir çığır açmıştır. Birçok bakımlardan yeni görüşlere ve günümüze kadar sürmüş olan tartışmalara yol açan Darwin’in bu teorisi, başlıca üç düşünceye dayanmaktadır. İlkin, yavrular, ana-babalarından, belli sınırlar içinde de olsa, biraz ayrılırlar. İkinci olarak, aynı türün bireyleri arasında bir yaşama savaşı vardır. Son olarak bu savaşta güçlü olanlar üstün gelip yaşarlar.³²

Darwin ile gelişme düşüncesi büsbütün yeni ve sağlam bir temel kazanmıştı. Ama bu kavramı İngiliz düşüncesinde felsefe bakımından işleyip değerlendiren Herbert Spencer olmuştur. Adı geçen yapıtın önsözünde Darwin, düşüncesine kılavuzluk etmiş olanlar arasında Spencer’ı anar. Darwin’in teorisi Spencer’ın sistemine çok iyi uymaktaydı. Doğal ayıklanmanın öne-

³² Gökberk, agy, s. 479.

mini kabul etmekle birlikte, canlının kendi yeteneklerini kullanması yoluyla olan doğrudan gelişmeyi daha önemli bulan Spencer, bununla, canlıyı salt mekanik bir ayıklanmanın konusu olmaktan çıkarmış, canlının kendisini de etkin kılmıştır. Bu görüşün felsefesinde ağır basan bir anlamı olacaktır. Bu düşünce Spencer'ın liberalizminin başlıca dayanağıdır.³³

A System of Synthetic Philosophy 1893 yılında bitmiştir. Eser, "İlk İlkeler", "Biyolojinin İlkeleri", "Psikolojinin İlkeleri", "Sosyolojinin İlkeleri", "Ahlakın İlkeleri" şeklinde kurulmuştur. Eserin "İlk İlkeler" adını taşıyan ilk cildinde sentetik bir felsefenin esasları gösterilir ve başlığı "Bilinmeyen" olan bir bölümle başlanır. Burada bilimin sınırları ve din ile bilim arasındaki ilişkiler incelenir. Din ile bilim arasında öteden beri bulduğumuz karşıtılık bir yandan ancak bilimin başa çıkabileceği sorunları dinin çözmeye kalkışması, öbür yandan da bilimin dinin alanına girmek istemesi yüzündendir. Spencer dış dünyanın ya da kuvvet, neden gibi bilginin temel kavramlarının nesnel geçerliliği konusunda realisttir. Ama öte yandan da pozitivism ile bir düşünerek, bilmeyi nesnelerin karşılaştırılması, bunlar arasında bağlantı kurmak diye anlar. Dolayısıyla her şeyin kaynağı olarak tasarlanan "kuvvet"i, evrenin son temelini, "mutlak"ı bilmez sayar. Uzay, zaman, hareket, kuvvet, bilinç ve kişilik gibi kavramlarımız, deneyin sınırlı ve görelî dünyasında kaldıkça açıktırlar ve işe yararlar. Ama bunları mutlak bir varlığın özü ile ilişkili deneyimler olarak kullanmaya kalktığımızda çelişmelere düşeriz. Biz ancak sonlu ve sınırlı olanı bilebiliriz. Din ve bilim sonunda varlığın en iç özünün bizim için bilinemez, kavranamaz olduğu, ancak bu özün kendini deney dünyasında göstermesi üzerine bilimsel bir bilginin olabileceği kanısında birleşeceklerdir. Din bilinci, "bilinmeyen", "mutlak olan" ile "giz"ler karşısında saygılı, inançlı bir ürküntü duymaktır. Din bir "mutlak olan"ı bilmeye kalkışır, onu insanlaştırır, ya da herhangi bir doğa kuvveti ile bir sayar ve bilime bu belirlenimleri eleştirerek incelemeyi yasak ederse, bilimle anlaşmazlığa düşer. Aksine bilim de kendi sınırlarını bilmemeye kalkışır, kendileriyle çalıştığı en son, en yüksek kavramların görelî, soyut ve simgesel nitelikte olduklarını göremezse, yine din ile bilim ara-

³³ Gökberk, agy, s. 480.

sında bir çatışma doğar. Spencer'a göre din ile bilimin gidişleri bunları bir uzlaşmaya, barışmaya doğru götürmektedir. Bugün sınırları birbiri içine girmiş olan din ile bilim günün birinde birbirlerinden açık olarak ayrılacaklar, birbirlerini karşılıklı olarak tanıyacaklardır.³⁴

Spencer'ın ideali tam olarak birleşik bir düşünce dizgesi idealidir. Sıradan insanın bilgisi birleşik değildir, bağlantısızdır, tutarsızdır; çeşitli parçalar birbirini tutmaz. Bilimin bize sağladığı bilgi bölümsel olarak birleşiktir. Felsefe bütünüyle birleşik bilgi, organik bir bütündür. Sorunu mekanik, fizik, biyoloji, sosyoloji ve etiğin ilkelerinin onlardan çıkarsanabilecekleri en yüksek gerçeklikleri bulmaktır. Tüm bu önermeler birbirleri ile uyum içinde olmalıdır. Spencer felsefesini sentetik olarak adlandırır ve tikel bilimlerden tarafından ulaşılan evrensel gerçeklikleri tutarlı bir dizge içinde bileştirmek böyle bir evrensel bilimin işlevidir.³⁵

Pozitivizmi Saint-Simon ve Comte geleneğinden biraz daha farklı bir çizgi üzerinde düşünmek mümkündür. Simon ve Comte sosyal olayları ön plana alırken, başta fizik ve biyoloji olmak üzere doğa bilimlerini çıkış noktası yapan diğer bir pozitivist anlayıştan da söz edilebilir. Bu iki tür anlayıştan ilki "sosyal pozitivizm", diğeri ise "evrimci pozitivizm" ifadeleriyle anılmaktadır. Evrimci pozitivizm, ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından sonra doğa bilimlerindeki gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Özellikle Darwin, Spencer ve Haeckel tarafından kurulmuş olan evrim teorisi; Fechner, Wundt ve Lipps tarafından geliştirilen deneysel psikoloji, bilgiyi pozitivist bir anlayışla ve bir evrim içinde ele alınmasına sebep olmuş ve zemin hazırlamıştır. Bu anlayışın ilk büyük temsilcilerinden biri Herbert Spencer'dir.³⁶

Spencer'e göre, evrim sadece fizik dünyada değil, biyoloji, psikoloji ve sosyolojide de söz konusudur. Toplum, tıpkı bir organizma gibi gelişir. Ahlak da evrimin sonuçlarından birisidir. Yani Spencer, evrimin sadece tabiatda değil, insanla ilgili her alanda geçerli olduğu düşüncesindedir. Bilimlerin görevi bu gelişmeyi ortaya çıkarmaktır. Felsefe ise tek tek bilimlerin ge-

³⁴ Gökberk, agy, s.481.

³⁵ Thilly, F. (2010) *Felsefe Tarihi*, İstanbul: İdea Yayınevi, s. 504.

³⁶ Ural, *Pozitivist Felsefe*, s. 21.

nellemesiyle işe başlar ve birleştirilmiş bir bilgiye ulaşmaya çalışır. Spencer'in pozitivist anlayışı, bilimin, görünüşün ötesine geçemeyeceğini kabul etmesinde kendini gösterir. Fakat Spencer pozitivist bir yaklaşımla, bilimin görünüşün bilgisini araştırdığını söylemekle birlikte, aynı zamanda görünüşün ötesinde ve görünenin bağlı olduğu, sınırlandırılmayan, bilinmeyen kuvvetlerin mevcudiyetini de kabul etmiştir. Spencer'e göre bu noktada din kendini gösterir. Bilim, mekanın, zamanın, enerjinin ve diğer kavramların işaret ettiği olaylarla, onların görünüşleriyle ilgilenirken din bu olayların özü üzerinde durur. Spencer'in pozitivistinde materyalist ve spirtüalist görüşlerin birleştirilmesi söz konusudur.³⁷

Bilgilerimizim gelişme olayı, Spencer'e göre bilginin kendisindeki evrimden ibarettir. Bu evrimde, farklı disiplinler özellikle fizik ve biyolojinin yöntemlerini kullanmak durumundadırlar. Bu suretle, bilgilerimizi, tarihi gelişimin doğal bir sonucu olarak gören anlayışın yanı sıra, bilgilerimizin evrimleştiğini kabul eden görüş ortaya çıkmıştır. Böylece ilgi, bilimsel bilgilerin tarihi gelişiminden bilimlerin o anki özelliklerinin incelenmesine yönelmiş olmaktadır. Bu ikinci görüş dolayısıyla aynı zamanda, bilgilerimiz arasında bir birliğin olduğu da kabul edilmiş olmaktadır.³⁸

3. Ernst Mach

a. Hayatı ve Eserleri

Ernst Mach (18 Şubat, 1838 – 19 Şubat, 1916) Avusturya-Çek kökenli fizikçi ve felsefecidir. Turas'da doğmuş ve Münih yakınlarındaki Haar'da ölmüştür. Ernst Mach'ın çeşitli bilimlere ve fizyolojiye önemli katkıları olmuştur. Onun duyumları temele koymasını da fizyolojide yaptığı çalışmalara bağlamak mümkündür.³⁹ Aerodinamikte kullanılan "Mach sayısı", adını Ernst Mach'tan almıştır. Fransız fizikçi Sarrau'nun çalışmalarını izleyerek aerodinamikle ses hızının ilişkisini ortaya koyması bunu sağlamıştır.

³⁷ Ural, *agy*, ss. 21-2.

³⁸ Ural, *agy*, ss. 22-3.

³⁹ Ural, *Pozitivist Felsefe*, s. 24.

Genç yaşta profesörlük unvanı kazanan Ernst Mach, duyumlar teorisi, hareket, optik, akustik, aerodinamik, psiko-fizik, titreşimler teorisi gibi alanlarda birçok araştırmalar yapmıştır. Ama en önemli çalışması bilim felsefesi alanında olmuştur. Mach'a göre, evrenin bilimsel olarak anlaşılmasının tek yolu duyumlardır. Bilim, ancak duyumlarının üzerinde etkide bulunan olguları dikkate aldığı anda dünyayı kavrayabilir. Duyumların algıladıkları dışında bir şey aramak Mach'a saçma gelir ve buna karşı çıkar. Duyumlar tarafından verilen olayları da sesler, kokular ve tatlar gibi şeyler olarak sıralar. Örneğin ona göre fiziğin konusu, cisimler arasındaki ilişki değil, duyumlar arasındaki ilişkidir. Deney, bu duyumları çoğaltarak gerçeği anlamamıza yardımcı olur. Bilimi duyumlarla sınırlayan Mach, bundan dolayı özellikle Ludwig Boltzmann'ın geliştirdiği atom teorisine, atomlar gözlenemez olduğu için, karşı çıkar. Gazların kinetik teorisi gibi teorilere de şüpheyle yaklaşmıştır.

Eserleri, *Die meckanik in ihrer Entwicklung*, (1883); *Beitrag zur Analyse der Empfindungen*, (1886); *Erkenntnis und Irrtum*'dur, (1905).

b. Pozitivizmi

Mach'ın duyumlarla ilgili görüşleri ve bilimsel çalışmaları kadar metafiziğe karşı olan tutumu da pozitivist felsefe üzerine büyük etki yapmıştır. Bu etkilere, Mach'ın, eski ve yıpranmış dediği felsefeden uzaklaşmak istemesini de ilave etmek mümkündür. Şimdi kısaca Mach'ın düşünceleri yeni bir felsefe anlayışının doğmasına yol açmış ve bu felsefe anlayışının birçok temel ilkesinin yapı taşı oluşturmıştır.⁴⁰

Ernst Mach'a göre felsefi kavramlar bilimsel çalışmalar ışığında ele alınmalıdır; çünkü Mach bilimle felsefeyi birbirinden ayırmamaktadır. Mach'a göre bilimsel kavramlar felsefi açıdan yeniden ele alınıp aydınlatılmalıdırlar. Böyle bir çalışma yapmanın yolu, hem bilimsel hem de felsefi kavramların tarihi gelişimleri içinde ne gibi anlamlar kazandıklarını incelemektir. Mach'ın felsefi görüşleri ve bilimsel konulardaki yeni yorumlarıyla kavramları yeniden tanımlama çabası, Einstein'ın Rölativite teorisini kurmasına dolaylı bir etki yapmıştır. Bununla birlikte, aynı çalışmaların bir sonucu olarak atomun varlığını kabul

⁴⁰ Ural, agy, s. 24.

etmemesi, bilimsel çalışmaları olumsuz bir şekilde etkilemiştir.⁴¹

Mach, bilimsel kavramları duyumcu bir anlayışla yeniden yorumlamak, böylece metafizik kavramları bilimden uzaklaştırmak istemektedir. Bunu yaparken de, bilim tarihi çalışmalarını temele alır. Başka bir deyişle, bir kavram, bu kavram biliminde kullanılıyor olsa bile, eğer duyumlara indirgenip tanımlanamıyorsa metafizik bir kavramdır. Mach'a göre bilimsel bilgi, duyum öğelerinin fonksiyonel bağlılığından başka bir şey değildir. Duyumlar sadece fiziksel nesneler dünyasının değil, ruhsal dünyanın da temelindedir. Mach'a göre, bedenimizi tamamen bir kenara bırakıp duyumlar evreninin ilişkileri içinde yaptığımız bir inceleme dar anlamıyla bir fizik çalışmasıdır. Oysa dikkatimizi bedenimize ve hepsinden öte sinir sistemimize yönelttiğimizde bir duyumlar fizyolojisi veya psikolojisi çalışması yaparız. Bedenimiz, diğerleri gibi, duyumlar evreninin bir parçasıdır; fiziksel ve psişik alan arasındaki sınır çizgisi yalnızca pratik ve uzlaşımaldır.⁴²

Mach'a göre evren duyumlardan ibaret olduğu için bilimlerin bir bütünlüğe yönelmiş durumdadır. Tek tek bilimlerin duyumların belirli yönleriyle ilgilenirler; felsefe ise, tek tek bilimlerden aldığı malzemeyi yorumlamak suretiyle olguları bir bütün olarak görür, yani hem fizik hem de psikolojik hadiseleri tek bir sistem içinde toplar. Mach'a göre gerek bu işlemde gerekse bilim kendi kavramlarını meydana getirirken, zihnimiz, onun "düşünce ekonomisi" adını verdiği ilkeye uygun olarak hareket eder.⁴³

Mach'ın bu görüşleri ve Viyana Üniversitesi'nde yaptığı çalışmalar büyük bir etki yaratmış ve daha sonra *Viyana Çevresi* adıyla anılacak olan mantıkçı pozitivism anlayışına yön vermiştir.⁴⁴

⁴¹ Ural, agy, s. 25.

⁴² Ural, agy, s. 25.

⁴³ Ural, agy, s. 26.

⁴⁴ Ural, agy, s. 26.



III. BÖLÜM:

Søren Aabye Kierkegaard

a. Hayatı ve Eserleri

Søren Aabye Kierkegaard, 5 Mayıs 1813'de Kopenhag'da doğdu. Michael Pederson Kierkegaard'ın yedinci çocuğuydu. Annesi okuma yazma bilmiyordu ve Kierkegaard'ın yetişmesinde fazla rolü olmamıştı. Buna karşılık, babasının, önemli bir etkisi vardı. Babası, kendi kendini eğitmiş ve işindeki kavrayışıyla, aynı zamanda görevde ve öz disiplinde güçlü bir inanca sahip olmasıyla Luteryen Kilise'nin samimi bir üyesiydi.¹

Kierkegaard çocukluğunda fiziki bakımdan zayıf ve beceriksizdi, ancak daha sonra üstün zekâsının farkına vardı. Keskin ve yaralayıcı bir dile, başkalarının savunmasız oldukları noktaları ayırt etme gücüne, bütün yönlerden usta ve kışkırtıcı bir satışmacılığa sahipti. Okuldaki arkadaşları tarafından çizilen resmi bütünüyle göz alıcı bir resim olmayabilir. Ancak, bu resim onun kıvrak zekâsı ve alay etme yeteneği göz ardı edilerek yapılmıştı. 1830'da, henüz onyediyedi yaşındayken, Kopenhag Üniversitesi'ne kaydoldu. İlk yıl boyunca aldığı dersler, Grekçe, Latince, tarih, matematik, fizik ve felsefeydi; ilgili bütün derslerin sınavlarını üstün başarıyla geçti. Sonra, büyük kardeşi Peter'i izleyerek, bir teoloji derecesi elde etmek için çabaladı. Peter, neredeyse olağandan çok kısa bir sürede dersleri tamamlamıştı, şimdi ise Almanya'da doktora derecesi almak için uğra-

¹ Gardiner, P. (1996) *Kierkegaard Past Masters Series*, New York: Oxford University Press, ss. 2-4.

şıyordu. Ancak, Søren'in hayatında işler öyle yolunda gitmedi. Savurganlığı yüzünden oldukça zor anlar yaşadı.²

Kierkegaard, kendisini "bir yüzü gülen diğeri ağlayan" iki-yüzlü bir Janus'a benzetir. Yedi çocuklu bir ailenin yalnızca iki üyesi hayattaydı ve Kierkegaard babasının kendisinden uzun yaşamasının kaçınılmaz olduğunu düşünüyordu. Bu olmadığında, babasının ölümünü, "dönebilmemin mümkün olduğu bir şey olsa onun yerinde olurum" dediği bir tür "kurban etme" olarak yorumladı. Kısacası, babası öldükten sonra, *From the Papers One Still Living (Hala Yaşayan Birinin Yazılarından)* başlığını verdiği ilk kitabını yayınladı. 1840 Temmuz'unda teoloji derecesi aldı. Aynı yılın Eylül'ünde iyi bir mevki sahibi olan Terkel Olsen'in kızı Regina Olsen'le nişanlandı.³ Regina Olsen'le nişanın anısı, Kierkegaard'ın hem kişi hem de yazar olarak sonraki gelişmesinde merkezi bir rol oynar.

Kierkegaard'ın master tezi *On the Concept of Irony with Particular Reference to Socrates (Sokrates'e Özel Bir Referansla İroni Kavramı Üzerine)*dir. 1841'de Schelling'in verdiği derslerden birine devam etti. Schelling'i kendini beğenmiş ve metafizik öğretilerini de güçsüz bulduğu için dersleri bıraktı. Şubat'ta kardeşine gönderdiği bir mektupta Schelling'in, tamamen çekilmez bir şekilde, "saçma sapan konuştuğunu" yazar. Daha sonra *Ya/Ya da (Either/Or)* başlığını taşıyan felsefi, edebi ve psikolojik temaları işleyen bir kitap yazdı. *Ya/Ya da* 1843'ün başlarında iki ana bölüm halinde basıldı; sekiz ay sonra *Yineleme (Repetition)* ve *Fear and Trembling (Korku ve Titreme)* görüldü; bunları da *Philosophical Fragments (Felsefi Fragmanlar)* ve *The Concept of Anxiety (Kaygı Kavramı)* (her ikisi de 1844 Temmuz'unda basıldı), *Stages on Life's Way (Yaşam Yolu Üzerindeki Aşamalar)* (1845) ve bunu *Concluding Unscientific Postscript (Bilimsel Olmayan Dipnota Eklenti)* (1846) izledi. Farklı takma adlar altında basıma sunulan bu kitapların dışında, onsekiz bölümden oluşan *Edifying Discourses'ı (Eğitici Konuşmalar'ı)* bastı.⁴

1846'nın travmatik rastlantıları zihninde yankılanmaya devam etmesine karşın, Kierkegaard'ın hayatı, öncekine bağlı bir

² Gardiner, agy, ss. 4-5.

³ Gardiner, agy, ss. 5-6.

⁴ Gardiner, agy, ss. 8-10.

şekilde, dışsal olarak sakin fakat içsel olarak yorucu bir yönde devam etti. *A Literary Review* (Edebi Bir İnceleme) (1846), *Works of Love* (Aşk Çalışmaları) (1847), *Christian Discourses* (Hristiyan Konuşmalar) (1848) gibi çalışmalar iki büyük kitap için yol hazırladı. Bunlar, *Ölümcül Hastalık ve Hristiyanlıkta Eğitim*'di (1850).

1855 Ekim'i başlarında caddede yere yıkıldı ve birkaç hafta sonra hastanede öldü. Kopenhag Katedrali'nde bir cenaze merasiminin yapılması uygun görüldü ve kardeşi geniş bir topluluğa verdiği söylevle onu onurlandırdı.

b. Hegelciliğe İtirazlar

Kierkegaard, Hegel'in idealizminin, gerçekliğin bütünüyle insan akıyla açık kılınabildiği kavrayışını uzlaşmaz bir tarzda yansıttığını söyler. Ona göre, Hegel, mutlak ruhun gelişimi ve niteliğini betimlediği, hatta kendi felsefesini bir "teodise" olarak adlandırmaya karar verdiği zaman, sıkça Tanrı'ya gönderme yapar. Yine de, onun, herhangi bir Ortodoks anlamda Hristiyan veya başka türlü bir teist olduğu güçlkle söylenebilir. Kierkegaard, Hegelci *Geist*'in bağımsız bir şekilde insanlığın kendini gerçekleştirmesi olarak kabul edilemeyeceğini ifade eder. *Ansiklopedi*'nin Üçüncü Bölümünde Hegel'in açıkladığı gibi, Tanrı kendi kendisini bildiği sürece Tanrı'dır ve yalnızca insanlar sayesinde kendisini bilir.⁵

Kierkegaard'a göre, Hegel, *Mantık*'ında, görkemli bir şekilde bütün kavramların en soyutuyla başlamakla ön varsayımsız bir başlangıcı sistemine vermekten, yani yalın ve farklılaşmamış "varlık"tan söz etmiş ve sonra derece derece daha yüksek aşamalarda başarılı bir şekilde uzlaşmış ve sentez oluşturmuş kavramlara karşılık gelen diyalektik bir süreci nasıl başlatmış olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu yüzden, ilk aşamada *varlık* anti tezine yol açar, *hiçliğe*; varlık ve hiçlik *oluş* kavramıyla daha sonraki aşamada bir araya gelir. Bununla birlikte, kavramlar arasındaki teorik geçiş, gerçek dünyada olan önemli değişimlerle birbirine karıştırılmamalıdır.⁶

Öte yandan, Hegel'in tarih felsefesi, etkilendiği ve desteklendiği mantıksal ve metafiziksel varsayımlardan ayrılmaz. Bu

⁵ Gardiner, agy, ss. 80-1.

⁶ Gardiner, agy, ss. 82-3.

yüzden, bunu kabul etmek, geçmişin belirlenmiş bir bakış açısına kaçınılmaz olarak kendini teslim etmiş olmaktadır. Önerilen açıklama, tarihsel süreç olarak resmedilen bir açıklamadır; aslında o, tarihsel olayların, ne rastlantısal karakterini ne de onlara katılmış insanların özgürlüğünü göz önünde bulundurur.⁷

c. Varoluş Tarzları

Kierkegaard üç temel tarz ya da varoluş “alanı”nı ayırır: estetik, etik ve dinsel alan. Onların hepsindeki içerimlere rağmen, en açık şekilde *Ya/Ya da*’da görünen etik ve estetik alan arasında, *Korku ve Titreme*’de de etik ve dinsel alan arasında karşıtlık bulunuyordu. Kierkegaard’ın sunduğu bu üç kategori, bazı bakımlardan aldatıcı bir şekilde geniş bir alana yayılıyor ve otobiyografik kalıyordu. Her durumda, tutumları yalnız çağdaş kültürel eğilimlerin kavranışını değil, aynı zamanda kendi tarih ve gelişiminin karmaşık örneklerini de yansıtan, hatırı sayılır derecede değişmeyi göstermeyi içeriyordu.⁸

d. Estetik ve Etik

Gardiner’e göre, *Ya/Ya da* her yönden dikkate değer bir kipte ve ilk defa ortaya çıktığında bir şaşkın büyülenmeyle karşılanması sürpriz olmadı. Estetik ve etik bakış açıları, yazılar ve mektupların düzenlenip yayınlanması biçiminde sunuldu. Yazılar “A” olarak gönderme yapılan bir temsili estetik konumdan daha yaşlı bir kişi olan “B”ye mektuplar olarak tasarlandı. Sonraki, etik kahramandı ve yaptığı işle bir yargıç mesleğiyle sahip olunan kurgusal bir editör tarafından söylenen mesajları A’ya yöneltiyordu. A’nın yazıları, göz kamaştırıcı bir üslup farklılığını gösterirler ve sıklıkla, genel olarak birbiriyle ilişkili olarak görünen farklı konularla meşgul olurlar. Bu yüzden, onlar dağınık özdeyişlerden ve trajedi (*Antigone*), opera ve erotik (Mozart’ın *Don Giovanni*’si) tartışmasını ve Goethe’nin Faust efsanesini işleyişini yansıtan kişisel gözlemlerden oluşurlar; bir günlük biçiminde inceden inceye planlanmış ve bireysel olarak düşünülmüş bir uzun bir ayartma hikayesiyle sonuçlanırlar.⁹

⁷ Gardiner, agy, ss. 84-5.

⁸ Gardiner, agy, ss. 12-3.

⁹ Gardiner, agy, ss. 41-2.

Her şeyden önce estetik birey, insanın estetik olarak gerçekte ya kendisini ya da durumunu kontrol altında tutmadan yaşadığını gösterdi. O, belirgin biçimde *ins Blaue hinein* (belli bir amacı olmadan dolaşarak) varolur; eğlence, heyecan, ilgi yoluyla ortaya çıkacak herhangi bir geçici zaman yüzünden “şu an için” yaşamaya eğilim gösterir. Duyusal “dolaysızlık” a yayılmış sürekli ve belirli hiçbir şeye teslim olmadığından, verili zaman içinde bir şey yapabilir ya da düşünebilir. Bu yüzden yaşamı “süreklilik”ten yoksundur, değişmezlikten ya da odaklanmaktan yoksun ruhsal durum ya da koşullara göre alan değiştirir. Bununla birlikte, eğer uzun vadeli amaçları kabul eder ve kesin maksimleri izlemeye karar verirse, bu yalnızca “deneysel” bir ruhta olur.¹⁰

Gardiner’e göre, böyle tutumlar, Yargıç’ın, nihai yetersizliğini açığa vurarak, estetik bakış açısına özgü hastalık olduğuna inandığı bir şeyin belirtisi olarak kabul edilir. Estetikçi “her şeyi dışarıdan bekler”; onun dünyaya yaklaşımı temelde pasif bir yaklaşımdır, çünkü memnuniyeti sonuçta istemesini bağımsız kılan ya da yapan koşullara bağlıdır. Olumsal, “tesadüfi” olana bu boyun eğme, olayların akışı nasıl olursa olsun, değişik bir şekil alabilir. Bazen, sahip olmaya veya güce ya da hatta başka bir insan varlığının takdir edilen sevgisi gibi “dışsal” faktörlere güvenir.¹¹

Estetik birey, eğer mutlak bir gereksinim olan “daha yüksek” bir varoluş biçimini kabul ederse, aslında onun yaşamı ve yaşamının temeli hakkındaki umutsuzluğu bir zorunluluk olur; ama, bu tastamam ele geçirmeye isteksiz olduğu etik’e yönelen kritik adımdır. O, kendini özgürlüğe kavuşturan kendi yaşam ve düşünce tarzına derinden kök salmış olarak da kalır ve onun yerine çeşitli kurnazlıklarla ona çarpan hakikati tutmaya çalışır. Bu, bazen bir kişinin değişik türden aktivitelerle iç memnuniyetsizliğinin üstesinden gelmeyi ve yok etmeyi denemesiyle olur. Bazen Faustçu durumdaki gibi, “şeytani” bir biçim alabilir; fakat aynı derecede, en iyi ifadesini inatçı bir şekilde iş sahibi olan ve ilgili olduğu işine giden “saygıdeğer” bir insanın yaşamında bulabilir.¹²

¹⁰ Gardiner, agy, s. 44.

¹¹ Gardiner, agy, ss. 44-5.

¹² Gardiner, agy, ss. 45-6.

Öte yandan, nihai konularda etik bakış açısının sağladığı yarar uzlaşmaz bir şekilde bireye odaklanır görünmesindedir. Kişilik "mutlak"tır, "kendi sonu ve amacı"dır; etik karakterin gelişmesini ve görünüşünü betimlemekle Yargıç "kendini seçme" temel nosyonu gibi davranır; bu, sırayla kendini-bilme, kendini-onama, kendini-gerçekleştirme fikirleriyle sıkı sıkıya birleşmiş olur. Etik özne, kendini bir "hedef" bir "görev saptayıcı" olarak sayan birisi olarak resmeder. İlgisi kendi doğasına doğru yönelmiş, bazı yetenekleri, eğilimleri ve tutkularıyla, sürekli olarak düzen, kontrol ve yetiştirme gücünde yatan bir şeyin varolduğu bir insan olarak devamlı dışsal şeylerle meşgul olan estetikçiye benzemez. Bu yüzden, burada, etik bireyin bilinçli olarak ve düşünüp taşınarak kendisi için sorumluluk aldığı söylenebilir. Başka bir deyişle etik bireyin yaşamı ve davranışı, kendi potansiyellerinin gerçekçi bir kavranışıyla sınımsız temellenen ve tesadüf ve talihin iniş çıkışlarına bağımsız olan bir kendini belirleme düşüncesiyle belirlenmiş ve ifade edilmiş olmayı amaçlamalıdır. O, estetikçinin durumunda gösterildiği gibi, dış koşulların ve hesap edilemeyen olasılıkların keyfi yönetimine kendini teslim etmediği için, onların ya da başına gelenlerin kurbanı olmaz.¹³

Etik görünüş ve onun temel kategorilerinin bağımsızlığıyla ilgili rahatsız edici şüpheler Yargıç'ın *Ya/Ya da* ve aynı şekilde *Yaşam Yolu Üzerindeki Aşamalar*'daki araştırmalarının sonuna doğru görünür. Her iki durumda, ama özellikle ikincisinde, bazı "olağanüstü" kişilerin yaşamlarında etik evrenselliği gerçekleştirmeyi denediklerinde karşılaşabilecekleri aşırı güçlükler kabul edilir. Öte yandan, *Korku ve Titreme*'de onların yol açtığı şüpheler açık ve anlamlı, etiğin iddialarının dinin iddialarıyla açık bir şekilde çeliştiği bir çerçevede verilmiştir. Sınır, burada karşılaşmış olan "Denge"ye tereddütlü ve az çok dolaylı olarak yaklaşmaktı.¹⁴

Korku ve Titreme'nin takma adlı yazarı Johannes de Silento, en azından moda olan Hegelci anlamda, bir filozof olduğu yönündeki herhangi bir iddiayı reddeder. Aynı zamanda, dinsel inancın hareket noktasından konuştuğunda, teslim olmuş bir

¹³ Gardiner, agy, ss.49-50.

¹⁴ Gardiner, agy, s. 54.

Hıristiyan olduğunu da iddia etmez. Böyle olsa bile, dinsel bir anlam kadar felsefi bir anlama sahip olarak sesini duyurmaya çalışır. Çünkü kendisi etik içerisinde kalmasına rağmen, ait olduğu alanın açık sınırlarının gerçek anlamda bilincinde olduğunu gösterir. Daha spesifik olarak, iman fenomenini kavrama yetersizliğiyle ilgilenir. *Korku ve Titreme*'de iman, bütünüyle bağımsız bir duruma sahipmiş gibi sunulur. İman, etik düşünmenin ötesinde yatar ve evrensel ya da rasyonel terimlerle açıklanamaz.¹⁵

e. Trajik Kahraman ve İman Şövalyesi

Kierkegaard, *Korku ve Titreme*'de iman konusunda düşüncesinin temelini oluşturan 'kurban etme öyküsü'nü *Eski Ahit*'ten alır. Bu mitos Tekvin 22'de şöyle anlatılır: "Tanrı İbrahim'i deneyip ona dedi: Ey İbrahim! Şimdi oğlunu, sevdiğin biricik oğlunu, İshak'ı al ve onunla birlikte Moria diyarına git ve orada sana göstereceğim dağların biri üzerinde onu yakılan kurban olarak takdim et." Bunun üzerine İbrahim, ertesi sabah, iki uşağı ile beraber oğlu İshak'ı alarak yola koyulur. Üçüncü gün Moria diyarına vardıklarında İbrahim uşaklarını geride bırakıp, İshak'ı alır ve dağa çıkar. Odunları hazırlar ve oğlunu, İshak'ı kurban etmeye hazırlanır. İshak bütün her şeyin hazır olduğunu ve kurbanın ise eksik olduğunu söylediğinde İbrahim "Oğlum, yakılan kurban için kuzuyu Tanrının kendisi tedarik eder" der.¹⁶ Öykünün buraya kadar anlatılan bölümü Kierkegaard'ın temel çıkış noktasıdır. Çünkü İbrahim'in durumunu anlamak için anlatılan öyküyü daha yakından ve derinlemesine ele almak gerekmektedir.

Kierkegaard bu adamın İbrahim'in durumu üzerine birçok defa böylece düşündüğünü söyler. Ama İbrahim'in durumunu anlamak için bütün bu düşünceler yeterli olmaz. İbrahim'i büyük kılan şey, Kierkegaard'a göre, onun Tanrı karşısındaki durumudur. Çünkü Kierkegaard, İbrahim'in Vaadedilmiş Toprak'a giderken geride dünyasal kavrayışını bırakıp yanına imanını ve Tanrıya bağlılığını aldığını söyler.¹⁷ Vaadedilmiş Top-

¹⁵ Gardiner, agy, ss. 54-5.

¹⁶ Kitabı Mukaddes Şirketi, (1997) *Kitabı Mukaddes*, Ohan Maatbacılık, s. 22.

¹⁷ Kierkegaard, S. A. (1990) *Korku ve Titreme*, Çev. N. Ekrem Düzen, İs-

rak'ın yabancı ve Tanrının seçtiği olarak bunu yaparken, yas tutmak yerine, Tanrıya büyük bir bağlılıkla inanır.¹⁸

Kierkegaard'a göre, İbrahim şüphe duysaydı ve imanı bir ölçüde zedelenseydi eğer, bıçağı kendi göğsüne saplar ve genç oğlu yerine kendini Tanrıya sunardı. Eğer İbrahim Moria Dağı'na çıkarken şüpheyi düşse ve çevresini gözlerken koçu görseydi ve bunun üzerine Tanrı İshak'ın yerine koçu kurban etmesine izin verseydi, mutlu bir şekilde evine dönebilirdi. Ancak, böyle olsaydı, Moria dağı, İbrahim'in imanına tanıklık eden yer olmak yerine şüpheyi düştüğü yer olarak anılırdı.¹⁹ Kierkegaard, İbrahim'i büyük kulan şeyin bekleyişi ve bu bekleyiş sırasında suskun kalışı olduğunu ifade eder. Bu, onu anlamayı güçleştiren, konuşmayı anlamsız kılan ve karşılığında oğlunu geri aldığı bir suskunluktur.

Kierkegaard'a göre, eğer İbrahim'in eylemini, onun imanı ile açıklayamazsak, geriye, sadece İbrahim'in oğlu İshak'ı katletme girişiminde bulunduğunu söylemek kalır. Bu ise olamayacak, yani İbrahim'in durumunu karanlıkta bırakacak ve onu anlamamızı güçleştirecek bir şeydir. Onu anlamamız için durumunu açıkça ortaya koymamız gerekir. İbrahim diğer insanlardan gerek dinsel gerekse yaşama ilişkin bilgi konusunda daha olgun ve daha üstündür ve bütün bunlardan ötürü, dinsel bakış açısından, o, bu eylemi yapabilecek kişi olma özelliğine sahiptir. Kierkegaard onun, oğlunun sevgisiyle yanıp tutuştuğunu söyler. Ama Tanrıdan gelen emir her şeyin üstündedir. Bütün bunlar İbrahim'in eylemini ve içinde bulunduğu durumu anlamamıza yardımcı olur ve ışık tutar.

İbrahim'i anlamadıkları ve imanı yanlış yorumladıkları için çağını ve çağının insanlarını eleştiren Kierkegaard, eğer kendisi, İbrahim'in yaptığını yapmak zorunda kalmış olsaydı, sevincini de kurban ederek, İshak'ı da kurban olarak sunmuş olacağını belirtir. Çünkü, Tanrının sevgi olduğunu ve bu dünyada konuşacakları herhangi ortak bir dilin bulunmadığını dile getiren Kierkegaard'a göre, kendisinin böyle yapmış olması, İshak'ı İbrahim'den daha çok sevmiş olacağı anlamına gelmez. Kendi sevgisinin bir varsayım, ama İbrahim'ininkinin ise bir gerçek

tanbul: Ara Yayıncılık, s. 16.

¹⁸ Kierkegaard, agy, s. 20.

¹⁹ Kierkegaard, agy, s. 21.

olduğunu söyler. Böylece Kierkegaard Moria Dağı'na vardığında utanç içinde olacaktır.²⁰ İbrahim ise hiçbir şekilde geç kalmamış ve erken de varmamıştır. Oraya tam vaktinde varmıştır. Bütün yolculuk boyunca inandığı şey Tanrının İshak'ı geri vereceğidir. Kierkegaard, bıçağı çektiğinde bile onun buna inandığını söyler. Ama bütün bunlara rağmen sonuç İbrahim'i şaşırtır ve eskisinden daha büyük bir sevince boğar.

Kierkegaard'a göre, eğer İbrahim, eylemini İshak'ı yitirmenin farkındalığıyla evinde kurban edecek şekilde düşünmüş olsaydı, o zaman İbrahim'e hiç gerek olmazdı. İbrahim, aksine, bunları düşünmek için zamana ihtiyaç duymaz. İbrahim böyle yapmış olsaydı, Tanrıyı sevmiş olurdu ama inanmış olmazdı. Çünkü Tanrıyı inanmadan seven, kendini düşünürken, Tanrıyı inanarak seven Tanrıyı düşünür.²¹

İbrahim'in durduğu nokta işte tam da burasıdır. İbrahim, mutlak anlamda Tanrıya teslim olur ve böylece imana ulaşır; ama o, burada durmaz. Kierkegaard, "akıl" sınırları ötesinde olmayı da hesaba katarak, "iman" eylemini sürekli yerine getirmek gerektiğini söyler. Kierkegaard, İbrahim'in, oğluna karşı görevini askıya almasının "etik" bir ifadesi olup olmadığını araştırırken, onun eylemiyle, kendisinin seçtiği üç kahramanın, Agememnon, Jephta ve Brutus'un eylemlerini karşılaştırır. İlk olarak, toplumu ilgilendiren bir girişimin engellenmesi durumunda bilicinin (kahinin), tanrıların kurban olarak bakire bir kız istediğini ilan etmesi sonucunda, babanın, yani Agememnon'un kızını kurban etmesi üzerinde durur. Rüzgarlar, Yunanlıların gemilerinin Troya'ya hareket etmesine izin vermez. Çünkü birkaç avcı Artemis'in dişi geyiklerinden birini vurmuştur. Bu nedenle Tanrıça kurban istemektedir. Bilici, tanrıların İphigenia'yı kurban edilmek üzere istediklerini bildirir. Agememnon karısına haber salıp, kızını Akhilleus ile evlendireceğini söyleyerek İphigenia'yı yanına çağırır.²² Kızını kurban etmelidir; çünkü halkının, ülkesinin geleceği ve güvenliği buna bağlıdır. Agememnon büyük bir merhamet gösterip acısını gizler ve kızını çok sevmesine karşın onu kurban eder. Kızı da burada

²⁰ Kierkegaard, agy, ss. 30-1.

²¹ Kierkegaard, agy, s. 32.

²² Hamilton, E. (1999) *Mitologya*, Çev. Ükü Tamer, İstanbul: Varlık Yayınları, s. 139.

gözyaşları dökmesine rağmen babasını üzmez ve bu eylemin gerçekleşmesini zorlaştırmaz. Kierkegaard'a göre, eğer varsa nişanlısı, ona kızmayacak ve babanın eyleminden gurur duyacaktır. Jephta'nın kızıyla olan durumu da aynı çerçevede ele alınır. Çünkü Jephta da kızını varolan koşullara bağlı kalarak ve İsrail'in güvencesi için gözden çıkarır. Brutus ise Roma Hukuku'na bağlı kalarak oğlunun işlediği suça karşılık görevlilere onu öldürmelerini emreder. Kurallar karşısındaki tutumuyla ve ülkesine karşı duyduğu sorumluluk duygusuyla hareket eden baba, oğluna karşı duyduğu sevgiyi kalbinin derinliklerine saklar.²³

Kierkegaard, bu üç kahramanın, karar verdikleri anda acılarını kahramanca yendiklerini ve böylece sevdiklerini yitirtiltiklerini, bu yüzden de dünya üzerindeki bütün soylu ruhların bunların acılarından dolayı merhamet duyacaklarını ve yaptıkları eylem için gözyaşı dökceklerini belirtir. Kierkegaard'a göre, eğer bu kahramanlar karar verdikleri anda bütün bunların olmayacağını söyleselerdi, kimse onları anlamazdı.²⁴ Yani Kierkegaard, onların yaptıkları eylemin sonucunda sevdiklerini yitirmeyeceklerini söylemelerinin hiçbir anlam ifade etmeyecek olduğunu ve onların "trajik" durumlarının ortadan kalkmasını sağlayamadığını ifade eder. Çünkü Kierkegaard için, bu kahramanlar, eylemlerini gerçekleştirdikleri anda "trajik"tirler. Onlar eylemlerini, "ortak iyi"yi korumak adına gerçekleştirirler. Bu "ortak iyi" de ülkeleri ve ülkelerinin geleceğidir. Böylece "trajik", Kierkegaard'da, ülkenin geleceği -veya herhangi bir "yüksek" değer- için kişinin sevdiği birisinden vazgeçmesi olarak karşımıza çıkar. Yani trajik, değer olarak görülen bir şeyi korumak için, bir başka değerden vazgeçme olarak görünür.

İbrahim ise bunlardan tamamıyla farklı bir tavır sergiler. O, diğerleri gibi ortak iyi adına ve kendi toplumunu korumak için böyle bir eylem yapmaz. Ronald M. Green'in dediği gibi: Agememnon, Jephta ve Brutus da çocuklarını sundular; fakat onlar ortak iyi ve toplumlarında başkalarının sağlığı için böyle yaptılar. Bunun için onlar 'trajik kahramanlar'dırlar, şimdi 'etiğin

²³ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 50-1.

²⁴ Kierkegaard, *agy*, s. 52.

daha yüksek bir ifadesi için', etik bir ifadeyi askıya almışlardır. Fakat İbrahim 'hiçbir zaman bir trajik kahraman değildir'. O tek bir birey olarak etiğin, evrenselin dışına adım atar ve Tanrıyla özel ve belirli bir ilişkiye girer.²⁵

İbrahim'i diğer kahramanlardan ayıran bir diğer özellik de, onun sessiz kalmasıdır. Agememnon'un öyküsünde İphigenia babasını anlar; çünkü neden kurban edildiği apaçık ortadadır. Jephta'nın eyleminde de durum böyledir. Brutus oğlunun Roma yasalarına göre cezalandırılmasına izin verir. Bu da oğul tarafından anlaşılır bir şeydir. Ama İshak, İbrahim'i anlayamaz. İshak'a verdiği yanıtta bile İbrahim'in sessizliği açıktır. İphigenia'nın babasının önünde eğilmesi ve olacaklar karşısında boyun eğmesi onu anladığının bir işareti olarak kabul edilebilir. Çünkü, Agememnon'un eylemi evrenselin ifadesidir. İbrahim ise hiçbir şey söylemez. Onun yapmış olduğu eylem kendi tekliği içerisinde gerçekleşen ve bu bağlamda değerlendirilmesi gereken bir eylemdir. Kierkegaard bunu şöyle dile getirir: "İbrahim sessiz kalır -fakat konuşamaz. İşte burada dehşet ve keder durur eğer ben konuştuğum zaman kendimi anlaşılır kılmıyorsam, günler ve geceler boyu durmadan konuşsam bile konuşmuyorum demektir. İbrahim'in durumu böylesi bir durumdur. Her şeyi söyleyebilir ama, bir şeyi söyleyemezdi; yani, başka birinin anlayabileceği şekilde söyleyemezdi. O halde, İbrahim konuşmuyor demektir. Konuşmadaki ferahlık, konuşmanın beni evrenselin diline çevirmesidir. İbrahim İshak'ı nasıl sevdiğini, bir dilin sahip olduğu en güzel ifadelerle anlatabilirdi. Ama bu sözler yüreğindeki sözler olmazdı. Bu bir sınama olduğu için, onu kurban edeceği düşüncesi en derin düşüncedir. Bunun bir sınama olduğunu hiç kimse anlayamaz."²⁶

Görülüyor ki, Kierkegaard'a göre, İbrahim bütün olup biteni açık kılacak sözü söyleyemez. İbrahim bunun "etik" olandan farklı olarak bir sınama olduğunu dile getiremez. Bu şekilde evrensel olandan bir kopma söz konusudur. Kierkegaard, İbrahim'in, ilk önce hiç kimsenin anlayamayacağı bir teslimiyet eylemi yapıp İshak'tan vazgeçtiği; ve daha sonra durmadan

²⁵ Green, R. (1986) "Deciphering Fear And Trembling's Secret Message", *Religious Studies* Vol. 22, No:1, New York: March Cambridge Un. Press, ss. 96-7.

²⁶ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 98.

Tanrı'ya olan bağlılığını dile getiren bir iman eylemi yaptığı için, ikinci bir sözü söylemekte bile güçlük çektiğini belirtir.

Kierkegaard, İbrahim'in suskunluğunu estetikçinin suskunluğundan ayırır. Bunu yaparken de "estetik" ile "etik" arasındaki ayırt edici özellikleri ortaya koyar. İbrahim'in suskunluğunu estetikçinkinden ayırırken, onun tavrının kişinin tek bir birey olarak evrenselden üstün olmasından aldığı bir gizlilikle savunulabileceğini söyler. Bu tavır "etik" belirleyicilere hiçbir şekilde önem vermez. Diğer yandan bu gizlilikle uzlaştırılmaz olan bir durumla yüz yüze geliriz.

Kierkegaard'ın "gizlilik"i daha açık hale getirmek için ele aldığı örneklerden birisi, iki aşık arasında geçen bir öyküdür. Birbirlerine aşklarını ilan etmemiş iki gençten kız olanın ailesi onu sevmediği birisiyle evlendirir. Genç kız kocasının mutsuz olmaması için bu aşkı gizler ve çektiği acı kimselerce bilinmez; genç adam ise aşkını söylese belki genç kızla mutlu bir yaşantı sürecektir. Ama o da genç kızın mutlu olması için aşkını gizler. Bu iki kişi böylece birbirlerinden de gizlenirler. Gizlilik eylemi özgür bir eylem olduğundan, bu iki kişi, yaptıkları eylemden "etik" karşısında sorumludurlar. Kierkegaard'a göre, "estetik" sevgilileri talihin yardımıyla birbirlerinden haberdar eder.²⁷ Yani burada her şey bir rastlantıya bağlıdır. Olan biten her şey şans çerçevesinde gerçekleşir. Estetikte, kişilerin birbirlerinin duygularından haberdar olmaları için şansa ihtiyaç duyulur. Oysa etikte her şey açık bir şekilde olur. Herkes olan bitenin farkındadır ve ona göre eyleyler.

Bu noktada, Agamemnon'a döndüğümüzde, onun başka bir kişiden teselli beklemesinin uygun olmadığını görürüz. Dolayısıyla estetik, Agamemnon'un sessizliğini gerektirir. Bunun başkalarında da korunması gerekir. Ama Kierkegaard'a göre onun "trajik" kahraman olabilmesi için karısının ve kızının gözyaşlarıyla da sınanması gerekir. Burada estetik, karısına her şeyi açıklayan bir uşağı olmasını sağlar. Ama etiğin elinde böyle bir olanak yoktur. Estetik düşünce, gerçeklik anında ve alanında kendisiyle çelişir. Kierkegaard, etiğin, gerçeklikteki açıklığı gerektirdiğini ifade eder.²⁸ "Etik" olarak eylemek için öncelikle

²⁷ Kierkegaard, agy, ss. 75-6.

²⁸ Kierkegaard, agy, ss. 76-7.

“etik” sorumluluklar yerine getirilmelidir. Agamemnon üstlendiği bu sorumluluğu yerine getirir ve “etik” bir kahraman olarak davranmaya çalışır. Bruce Russell bu durumu şöyle dile getirir: “Kierkegaard’a göre bir kişi etik bir kimse olduğunu söylemeden önce etik yükümlülüklerini yerine getirmelidir. Bu kişi bunları dürüstçe ve açık bir şekilde etik için yapmalıdır. Kierkegaard’ın etik açığa vurmaktır demekle söylemek istediği budur. ve açığa vurma, eğer o etik bir açığa vurmaysa, inatla ve bilerek olmalıdır.”²⁹

Kierkegaard, etiği evrensel olanla özdeşleştirir. Onun, etiği bu şekilde değerlendirmesi tamamen kişiseldir. Kendi düşüncelerini desteklemek için etiği bir genellik alanı olarak kabul eder. Kierkegaard’a göre, trajik kahraman estetik yanılsamaların tuzağına düşmeden İphigenia’ya kaderini bildiren kişi olmakla cesaretini gösterir ve böylece “etik” kendisinden hoşnut kalır. Sessiz kalması belki de başkalarına ve kendine kolaylık sağlamak içindir. Trajik kahraman olarak sessizliğin vereceği böyle bir sorumluluk duygusunu taşımaktan uzak durur. Durmadan evrenseli ifade eder. Etiğin gerektirdiği açıklık, trajik kahramanda doyumunu bulur.³⁰ İbrahim ise imanıla etik olandan daha yüksek bir aşamaya çıkar. Yani imanıla o, varoluş alanındadır. Belirtildiği üzere, bu alanda birey sorumluluk duygusuyla eyler. İşte bu noktada Kierkegaard, Hegel’de ifadesini bulan spekülâtif (kurgusal) felsefeye duyduğu tepkiden dolayı İbrahim’in etik olanın dışında hareket ettiğini ve bunun felsefenin alanı dışında kaldığını söyler. Oysa tam da bu noktada o, felsefenin alanı içindedir. Kierkegaard’ı daha çok teoloji eksenini etrafında ele alma çabalarına karşın, yaptığı işin felsefi yanını gören -Heidegger, Jaspers, Adorno gibi- kişiler onun felsefe tarihindeki yerini ve önemini belirlerler. Çünkü Kierkegaard felsefi bir çaba içerisindedir ve ele aldığı konuları işlerken kavramların ışığında hareket etme çabası güder.

Kierkegaard, İbrahim’i kendisi için bir model olarak görür. Onun durumu, düşüncelerini temellendirmek için ideal bir konumdur. O, bazı yanlış anlamalardan uzak kalarak, İbrahim’in

²⁹ Russell, B. “What is the Etical in Fear and Trembling?”, *Inquiry*, 18, Autumn Boston USA, s. 342.

³⁰ Kierkegaard, S. A. (1970) *Fear and Trembling And The Sickness Unto Death*, Trans. Walter Lowrie, New Jersey, s. 97.

etik içerisindeki özgün yerini ortaya koyar ve varoluşun önemini vurgular. H. J. Blackham, Kierkegaard'ın estetik, etik ve dinsel alanları nasıl ayırttığına ve saf düşünmeyle varoluş arasında yapmış olduğu vurguya değinir. Tek yol, zihinsel ve estetiği, etiği ve dinsel, uygun alanlar içinde ayrı tutarak ve uygun olan birliklerini, zihinsel olanın egemenliği altındaki saf düşünme içinde değil; etiğin egemenliği altındaki bireysel varoluş yaşantısı içinde onlara vererek, şaşkınlık, hata ve yanlış yönlendirilmiş çabadan kaçınmaktır.³¹

İbrahim, Kierkegaard'a göre, "etik" sınırlar içerisinde kalan kahramandan, yani trajik kahramandan farklı bir tutum sergiler. Trajik kahraman "etik" alan içinde kalırken ve evrensel ifade ederken, İbrahim daha yüksek bir aşamaya sıçrar.³² Ona göre, baba ile kız arasındaki ilişki ya da baba ile oğul arasındaki ilişki "etik" bir ilişkidir. İbrahim ise tamamıyla farklı bir eylemde bulunmuş, etiği aşıp daha üst düzeydeki bir ereğe ulaşmıştır. Eylemini, bir halkı kurtarmak ya da bir devlet ideasını sürdürmek için yapmadığı gibi, kızgın bir Tanrıyı yatıştırmak için de gerçekleştirmez. İbrahim'in eylemi "evrensel" ile ilgili değil, kişiyle ilgili, yani kişinin kendisine dayanarak gerçekleştirdiği bir eylemdir.

Kierkegaard, "trajik kahraman"ın sonucu bildiği için değil, eyleme başladığı için kahraman olduğunu söyler. Eylemin sonucu bütün dünyaya sevinç verebilir belki; ama bunun kahramana bir yararı olmaz.³³ Trajik kahraman, bundan dolayı, Tanrıyla tek ve kendi olarak bir ilişki kuramaz. Ama etik olan onun için aynı zamanda tanrısal olandır. "Güvenilir olandan", "daha güvenilir olan" yüzünden vazgeçer. İbrahim ise görev uğruna kendini inkar eder ve "sonsuz"u kavramak için "sonlu"dan vazgeçer. Burada Kierkegaard, İbrahim'in Tanrıya karşı olan görevi için oğlunu kurban etmeye kalktığını söyler.³⁴ İbrahim bunu yaparken, Tanrıya karşı göreviyle oğluna karşı görevi arasında bir seçim yapmak durumunda kalır. İşte tam da İbrahim'in bu durumu onu trajik kılar. Yani iki yüksek değer arasında bir

³¹ Blackham, H. J. *Six Eksistentialist Thinker*, London and New York: Routledge, s. 10.

³² Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 32.

³³ Kierkegaard, *agy*, s. 56.

³⁴ Kierkegaard, *agy*, s. 62.

seçim yapma durumunda kalması İbrahim'i trajik bir kişi yapar. Böylece, Kierkegaard, her ne kadar İbrahim'i trajik kahramandan ayırsa da, onun "trajik" durumu bütün açıklığıyla ortada durur.

Bunun yanında Kierkegaard, görev kavramını açıklarken, Tanrıya karşı olan görevle başka birisine karşı olan görevi birbirinden ayırır. Ona göre görev, Tanrıya dayandırıldığı zaman görev olmasına rağmen, kendi başına kişiyi Tanrıyla ilişkiye geçiremez. Örneğin kişinin komşusunu sevmesi bir görev olabilir, fakat bu görevi gerçekleştirirken Tanrıyla değil, sevilen komşusuyla ilişkiye girer.³⁵ Tanrı karşısındaki görevi, trajik kahramanın kendisi gerçekleştiremez. Onu ancak, bir kişi olarak hareket eden İbrahim gerçekleştirebilir. Çünkü, Kierkegaard'ın söylediklerinden çıkan şey, trajik kahramanın, seçimini yapıp eylemini ya ülkesine ya da kanunlara karşı duyulan sorumluluktan doğan bir görev bilinciyle gerçekleştirdiğidir. Oysa İbrahim Tanrıyla "birebir" ilişkiye girerek eylemini gerçekleştirir ve buna bağlı olarak da eyleminin sorumluluğunu taşır. Kierkegaard, İbrahim'e "iman şövalyesi" der. Ona göre, "iman şövalyesi", evrensel için kendinden vazgeçmesinin itici güç oluşturmaya ve cesaret gerektirmesine rağmen, yapılan eylem bütünüyle evrensel içerisinde kaldığı için güvenliğin burada olduğunu bilir. "İman şövalyesi" yürüdüğü yolun tek başına yürüdüğü تنها bir yol olduğunu ve evrensel için tamamlayacağı bir şey olmadığını da bilir. Çünkü sınanan ve sorgulanan yalnızca kendisidir.³⁶

Böylece Kierkegaard'a göre "iman şövalyesi", evrenselden, yani "etik" olandan daha yüksek bir aşamada durur. O, tek bir birey, bir kişi olarak kendisi ile baş başadır ve Tanrıyla doğrudan ve çıkarsız bir ilişki içindedir ve yaptığı eylemini, bütün sorumluluğunu taşıyarak, kendisi olarak gerçekleştirir. Güvenebileceği biricik kişi kendisidir. Kendinden başka sığınacağı başkaca bir barınak yoktur. İman şövalyesi yalnızca kendine güvenmek zorundadır. O, kendini başkalarına anlaşılır kılmanın acısını duyar fakat başkasına yol göstermek için boş bir istek duymaz.³⁷

³⁵ Kierkegaard, *agy*, s. 68.

³⁶ Kierkegaard, *agy*, ss. 86-7.

³⁷ Kierkegaard, *Fear and Trembling And The Sickness Unto Death*, s. 90.

Bu özellikleriyle belirlediği "iman şövalyesi" karşısında Kierkegaard, "trajik kahraman"ın kendisini ve kendinin olan her şeyi evrensele kurban ettiğini söyler. Ona göre, "trajik kahraman"ın kendine ait olan her şey, aynı zamanda evrensele aittir. "Trajik kahraman" böyle ortaya çıkar. Bu ortaya çıkış içerisinde "o", etiğin "sevgili oğludur."³⁸ Kierkegaard, bunun İbrahim'in durumuna uymadığını söyler. Çünkü İbrahim, evrensel için hiçbir şey yapmaz. Eylemi, evrenselin içerisinde kalınarak anlaşılamayacağı için, İbrahim bir "gizlilik" içinde kalır. Yani bu "gizlilik", evrensel olan, "etik" olan içerisinde kalan bir kişi tarafından İbrahim'in durumunun kavranamayacağını dile getirmek için kullanılır.

Kierkegaard'a göre "iman şövalyesi" teslim oluşunu kabul etmez. İbrahim, ebedi teslimiyeti imandan önce son basamak olarak gerçekleştirir. Bu hareketi yapmadan iman konusunda zayıf kalır. Ebedi teslimiyeti gerçekleştiren kişi, ancak o zaman, iman sayesinde varoluşu kavrar. İbrahim, yaptığı iman hareketiyle bambaşka bir alana yükselir. O artık "etik" alan içerisinde değildir. Evrensel olanın üstüne çıkmıştır. İbrahim teslim olma eylemini gerçekleştirirken imana gerek duymaz; çünkü "teslimiyet" eylemi imandan önce gelir. Teslimiyetle kazanılan şey "iman şövalyesi"nin kendinin bilincidir. Kierkegaard, "teslimiyet" eyleminin tamamen "felsefi bir eylem" olduğunu söyler. Burada, İbrahim'in, varoluşunun farkına teslimiyet eylemiyle vardığı ve bu farkındalıkla, kendini kendisi olarak Tanrı karşısında ortaya koyduğu dile getirilir. İşte tam da bu noktada gerçekleştirilen eylem, felsefi bir eylemdir. Kişi bu eylemini kendi başına gerçekleştirir. Kierkegaard iman eylemiyle her şeyden vazgeçilmeyeceğini, tam tersine, her şeye sahip olunacağını belirtir. O, imanı, kişinin, her şeyin ötesinde, Tanrı karşısında bir sorumluluk duygusuyla durabilmesi ve Tanrıya bağlanma-sıyla eylemini gerçekleştirmesi bağlamında düşünür. Kierkegaard imanı konu edinmesine karşın, varoluşla bağlantılı düşünlüğünden, (iman) insanın dünyasal alan içerisinde yaşaması ve eylemesi bağlamında ele alınır.

Buna göre, İbrahim'i "etik" kahramandan ayıran şey, yaptığı seçimdir. İbrahim seçimiyle kendisi olur ve evrenselin, "etik"

³⁸ Kierkegaard, agy, s. 122.

olanın dışına çıkar. O, John W. Elrod'un dediği gibi, yalnızca seçmeyi seçmez. Bu seçimin ve yapmanın "etik" ifadesidir.³⁹ Buna karşılık İbrahim, Tanrı karşısında kendini seçer. İşte bu nokta da onun "iman" dediği şeyin, aslında, kişinin kendi varoluşuna bağlanan yönünü gösterir. İbrahim'in Tanrı karşısında kendini seçmesi onun özgür bir eylem sergilemesinin ifadesidir. O, varoluş alanında eylemini gerçekleştirir ve bu eylemle kendini bir kişi olarak ortaya koyar.

Öte yandan, Kuçuradi'ye göre, Kierkegaard'ın bu değerlendirmede gözden kaçırdığı bir noktaya değinmekte yarar vardır. İbrahim, iki değer arasında seçim yapmakla, başka bir deyişle Tanrı karşısında kendini seçmekle, "trajik" bir durum içerisinde bulunur. Tanrısını da oğlunu da seven İbrahim, bıçağı çektiği anda, trajiktir.⁴⁰ İbrahim oğlu İshak'ı öldürmek için Moria Dağı'na çıkıp bıçağı çektiği anda Tanrıya olan bağlılığını göstermiş ve Tanrı karşısında kendini kendisi olarak seçmiştir. Kierkegaard ise öyküyü bu şekilde okumamaktadır.

f. Paradoks, Absurd (Saçma) ve Varoluş

Kierkegaard'a göre, İbrahim'in yaptığı şey, "etiği" arkada bırakıp, ileriye doğru bir adım atmak olmuştur; bunu da imanı ile gerçekleştirmiştir. İbrahim'in bütün bir öyküsü, "etik" olanın "teleolojik olarak askıya alınışı"nı içerir. Kişi, kişi olmakla evrenselin üstüne çıkar. Kierkegaard'a göre, işte bu çözümsüz bir durumdur, yani paradokstur.⁴¹

O halde şimdi yapmamız gereken şey bunun "paradoks" ol-

³⁹ Elrod, J. W. *Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works*, New Jersey: Princeton Un. Press, s. 133.

⁴⁰ Kuçuradi, İ. (1997) *Sanata Felsefe ile Bakmak*, Ankara: Ayraç Yayınevi, s. 53.

⁴¹ Kierkegaard'ın burada söz ettiği paradoks, İbrahim'in eyleminin mantıksal bir temeli olmaması bağlamında anlaşılmalıdır. Bu anlamda İbrahim'in oğlunu kurban etmesi mantıksal kavrayış gücünün ötesindedir. Kierkegaard'ın burada yaptığı şey, Hristiyanlığın rasyonelleştirilmesine bir karşı çıkıştır. Kierkegaard paradoks kavramını incelemeye daha sonraki çalışmalarında da devam eder. Bu çalışmaları daha çok Hristiyanlıktaki "teslis" öğretisi üzerinedir. Bu konu için Kierkegaard'ın *Concluding Unscientific Postscript* kitabına ve ayrıca Timothy Tian-min Lin'in *The Life and Thought of Søren Kierkegaard* (ss.42-72) adlı kitabına bakılabilir.

duğunu göstermektedir. Kierkegaard'a göre, eğer İbrahim bütün bunları yaşamamış olsaydı o zaman ondan imanın atası diye söz edemeyecektik. Kierkegaard bunu şöyle dile getirir: "İnsan kendi gücüyle trajik bir kahraman olabilir; ama bir iman şövalyesi olamaz."⁴² "Etik", kişiye öğüt verebilir ama inanan kimseye, İbrahim'e kimse öğüt veremez diyen Kierkegaard, imanın "olağanüstü" bir şey olduğunu söyler. Kierkegaard burada olağanüstülükle, İbrahim'in imanının kavrayış gücümüzün ötesinde olduğunu söylemek ister.

Kierkegaard, İbrahim'in İshak'la olan ilişkisinin "etik" ifadesinin babanın oğlunu sevmesi şeklinde olduğunu ve bunun da mutlak ilişkiye karşın görelî bir konuma indirgenmiş olduğunu söyler. Yaptığı eylemin sonucunda, İbrahim'in bunun ancak bir sınanma olduğunu söyleyebileceği düşünülürse, onun yaptığı'nın evrensele uymadığı ortaya çıkar. İbrahim'in imanı "paradoks" olmasıyla evrenseli yitirir. İbrahim oğluna karşı olan görevini, evrenseli, yani "etik" olanı, teleolojik olarak, yani başka bir amacı, başka bir eylemi gerçekleştirmek için askıya alır; ve böylece imanına uygun eylemini yerine getirir. Bu tamamıyla bir "paradoks"tur. İbrahim'e Tanrı'nın İshak'ı geri vermesi; İbrahim'in suskun kalışı; İbrahim'in İshak'ı tam yitirecek iken ona kavuşması; bunların hepsi paradokstur. Bu nedenle İbrahim'in imanı paradokstur. Kierkegaard'a göre, tek olanın evrenselden üstün ve daha yukarı bir yere ulaşması; İbrahim'in imanı doğrultusunda eylemesi paradokstur. Kierkegaard bütün bunların kişiyi ayrı ve özel bir yere koyduğunu dile getirir ve şöyle der: "Eğer iman buna yol açmıyorsa, İbrahim yitirilmiş, iman dünyada hiçbir zaman varolmamış demektir."⁴³

Kierkegaard'a göre, kişi, ancak paradoksun bütün yükünü omuzlayarak "iman şövalyesi" olur. Herkes İshak'tan ne anlaşılması gerektiği konusunda yorum yapabilir. Ancak yapılan yorumlar bireysel yorumlar olarak kalır. "Çünkü birey ancak tikel birey olarak bir iman şövalyesi olabilir; bu ise, benim cesaretten yoksun olduğum için görmediğim, ama çok iyi anladığım, şövalyelik örgütünün büyük olmasıdır. Fakat bu büyüklük aynı zamanda, çok daha iyi anladığım gibi şövalyelik örgütünün

⁴² Kierkegaard, *Fear and Trembling And The Sickness Unto Death*, s. 77.

⁴³ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 66.

dehşetidir.”⁴⁴

Öte yandan, İbrahim’in durumu paradoksu ifade etmesiyle “etik” olanın sınırlarını aşar. İbrahim’in oğlu İshak’ı kurban etmesi basit bir cinayet olarak nitelendirilemez. O korkunç, dehşet verici bir paradokstur. Bunu hiçbir düşünce kavrayamaz.⁴⁵ Bunu bir cinayet olarak görmek İbrahim’in eylemini doğru değerlendirememek anlamına gelir. Paradoksla cinayet farklı şeylerdir. Paul Detrichson bunu şöyle ifade eder: “O [Kierkegaard], tamamen ahlaksal bir bakış noktasından böyle bir eylemin cinayet, oysa dinsel bir bakış noktasından kurban etme olacağını iddia eder. Eğer İbrahim, İshak’ın ölümünün herhangi bir başka kişinin ölümü gibi, kusursuz bir şekilde açık bir deneysel kavrayışına sahip olsa bile -ve bu deneysel kavrayışa rağmen, bu dünyada inatçı bir şekilde devam ederek, en yüksek etik görevin ihlali içinde öldürmeye niyetlendiği İshak’ına tekrar kavuşur- onun davranışı bir inanç şövalyesinin davranışı olacaktır.”⁴⁶ Bu konuda Ronald M. Green de P. Detrichson’la aynı düşüncededir. Ona göre: “...etiğin teleolojik bir askıya alınışı, bir dini olasılıkla -öyle ki kişi, mutlaka mutlak bir ilişkide kalır- İbrahim’in imanının babası olarak takdir görmesini sağlar ve o artık bir canı değildir.”⁴⁷ Bu nedenle, İbrahim’in eylemi, canice bir eylem ve bir cinayet teşebbüsü değildir. Onun eylemi, imanının paradoks oluşuyla, genel olanın dışına çıkarak, kendini Tanrı karşısında doğrudan ifade ettiği bir eylemdir. İbrahim, anlaşılması güç olanı seçmiş ve oğlunu kurban etme eylemini gerçekleştirmeyi göze almıştır. Böyle yapmakla da, “etik” alanın dışına çıkmış ve “paradoks” olarak adlandırdığı bir eylemi gerçekleştirmiştir. İbrahim’in bu eylemi yapmasında haklı görülmesi, bir kişi olmasına dayanarak doğrulanır -yoksa evrensel olana dayanarak değil. Kierkegaard, kişinin yaptığı eylemin doğruluğundan emin olmasının “etik” alan içinde olamayacağını söyler. Kierkegaard’a göre iman, “düşünmenin anlamını yitirdiği yerde” başlar. İşte bunun için o, “paradoks”tur. Yani İb-

⁴⁴ Kierkegaard, agy, s. 82.

⁴⁵ West, D. (1998) *Kıta Avrupası Felsefesi*, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, s. 174.

⁴⁶ Dietrichson, P “Introduction To A Reappraisal Of Fear And Trembling”, *Inquiry*, Vol.12, Summer 69, Boston-Oslo, s. 240.

⁴⁷ Green, “Deciphering Fear And Trembling’s Secret Message”, s. 97.

rahim, iman ettiği ve bu imanına göre eylediği anda, onun durumunu açıklamak mümkün olmaz. Çünkü İbrahim'in imanı ve bu imanı doğrultusundaki eylemi -daha önce de belirtildiği üzere- temellendirilmesi mümkün olmayan bir eylemdir. İbrahim, burada, "mutlak olan"la mutlak bir ilişkiye girer ve bunu yaparken de evrensel olandan ve sonlu iyilerden sonsuz bir vazgeçme sergiler. "Sonlu olan", ancak bir Tanrı ilişkisi içerisinde, "sonsuz olan"ın onda varolmasıyla hayat bulur. İbrahim, daha sonra, korku içinde, ettiği "teleolojik olarak askıya alır".

Kierkegaard, paradokstaki sessizliğin, İbrahim'in sessizliğinden ibaret olduğunu söyler. Bu ıstırap, "korku ve tireme" dolu bir sessizliktir. Ondan konuşması istenemez; çünkü o konuşamaz. Kierkegaard, ondan konuşmasını istemenin, imanını askıya alıp, her şeyi bir hiçe indirgemesini istemek olacağını ifade eder. İbrahim, İshak'a kurban edileceğini söyleseydi, bu bir zayıflık olurdu. Böyle olduğu için de, İbrahim konuşamazdı. "Ne var ki İbrahim'in son sözü saklıdır. Paradoksu anlayabildiğim sürece, İbrahim'in bu sözdeki tüm varlığını da kavrarım. İlk ve ilk önce, hiçbir şey söyleyemez. ve söylemek zorunda olduğu şeyi bu şekilde söyler. İshak'a yanıtı ironi biçimindedir."⁴⁸ İbrahim'in İshak'a verdiği yanıt, Tanrı'nın kurban için koçu kendisinin sağlayacağıdır.

Kierkegaard'a göre İbrahim imanına uyararak oğlunu, sevgili İshak'ını, kurban etmeye gider. Bunu yaparken saçma içerisinde hareket etmektedir. İbrahim'in bu durumunu R. Jolivet şöyle ifade eder: O, saçmayı seçer; evrenseli inkâr eder. "Bu yolla etikten dinsel alana geçer."⁴⁹ Yani dinsel alana geçiş, saçma olan aracılığıyla gerçekleşir. Ancak, burada asıl üzerinde durulması gereken nokta Kierkegaard'ın, kişinin kendi varoluşuna yapmış olduğu vurgudur. Dolayısıyla önemli olan şey, Jolivet'nin dile getirdiği, bu geçiş anında olan şey, yani İbrahim'in eylemidir. İbrahim bu noktada, Kierkegaard'ın saçma olarak nitelendirdiği eylemi yerine getirdiğinde, kendini kendisi olarak ifade eder ve kendi varoluşunu gerçekleştirir. Saçmanın etkisi altında birey varoluşunu ortaya koyar. O tek bir kişi olarak varolur ve bu doğrultuda eyler. Saçma olan "akla" uymaz.

⁴⁸ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 103.

⁴⁹ Jolivet, R. (1998) *Introduction To Kierkegaard*, Trans. W.H.Barber-M.A.Oxon E.P., Dutton&Co.İnc. s. 38.

“Saçma” varoluşa açılan kapıdır; çünkü kişi saçma aracılığı ile varolur.

Kierkegaard için varoluş bireyseldir; Hegelci düşünme yapıyla konuşursak, kendi için varoluştur. Varoluş içerisinde düşünme bambaşka bir anlam kazanır. Varoluş düşünmeden yoksun değildir, fakat varoluş içinde düşünme yabancı bir ortamdır. Kierkegaard’ın felsefeye tepkisi Hegelci anlamda anlaşılan felsefeye karşı bir tavidir. Elbette iman bilgi değildir. Ama bu, imanın “akıl” tarafından problem edilmeyeceği/edilemeyeceği anlamına gelmez. Yani, bazı inanç önermelerinden bilgi elde edilebilir. Bunun yanında kurgulamalara dayalı olarak iş gören “akıl” da dinsel inancı anlamak için yeterince sağlam bir temel oluşturamaz.⁵⁰ Kierkegaard’ın dönemindeki ve daha önceki bütün rasyonalist düşünürler, mantığın, gerçekliğin doğasına dayandığına inanmaktaydılar. En azından Kierkegaard’ın sert eleştirilere tabi tuttuğu Hegel, bize bunun böyle olduğunu göstermektedir. Yani o gerçekliğin akılsal olduğunu ifade eder. Bu noktada Hegel mantık ve gerçekliğin varoluşsal olarak birleştirildiğini düşünmektedir. Ama Kierkegaard’a göre durum, bu şekilde sunulanın tam tersiydi. Kierkegaard için varoluş gerçekliktir. Kierkegaard’ın kurmuş olduğu düşünme ve gerçeklik arasındaki bağlantıya değinen Alastair McKinnon düşüncelerini şu şekilde dile getirir: “Düşünme mantıksal olabilir ya da en azından öyle olmalı; gerçeklik ise ne mantıksaldır ne de mantıksal olmayan, ne akılsaldır ne akılsal olmayan. Bunlar basit bir şekilde kullanılamayan kategorilerdir.”⁵¹

Öte yandan, Kierkegaard, Sokrates’in anımsama düşüncesini irdelerken, onun hakikati yani bilgiyi kendi içsel deneyimi sonucu, anımsama yoluyla edindiğini söyler. Oysa ona göre öğrenme dışsal bir nedenle gerçekleşmelidir. Bu dışsal neden de Tanrıdır. “Nesnel olarak Sokratik soruşturmanın sonucu, daima şaşkınlık ve hayret üretmiştir; fakat öznel olarak o hakikati

⁵⁰ Murphy, A. E. (1969) “On Kierkegaard’s Claim That Truth is Subjectivity” *Essays on Kierkegaard*, Ed: Jerry H.Gill, Mineapolis USA: Burge Publishing Company, s. 100.

⁵¹ McKinnon A. (1969) “Kierkegaard: “Paradox” And Irrationalism” *Essays on Kierkegaard*, Ed: Jerry H.Gill, Mineapolis USA: Burges Publishing Company, s. 103.

üretti.”⁵² Kierkegaard için, İbrahim’in bu durumunu “akıl”la açıklamak ve akılsal bir temele oturtmak mümkün değildir. Çünkü onun imanı, mantıksal bir çözümlemeye dayanarak, bilgisel bir temele oturtulamaz. Bütün bunlara rağmen, Kierkegaard burada, İbrahim’in imanının felsefi bilgi vermediğinin bilgisine ulaşır.⁵³ Yani o, bir şekilde, paradoksun ve saçma olanın bilgisini -ya da hakikatini- elde eder. Ayrıca, ulaşmış olduğu bir başka şey de varoluşun bilgisidir. Ona göre, insanın yaşadıklarının, insan yaşamında yaşanabilecek kimi şeylerin anlaşılabilirliği sırf çıkarımsal bir düşünmeyle olamaz. Bunlar yaşanır ve yaşanarak anlaşılabilirler. Nedensellik açıklamaları bunları anlamak için yeterli olmaz. Kierkegaard’ın bu bağlamda söyledikleri yirminci yüzyıl düşüncesi üzerinde önemli etkiler yapmıştır.

⁵² Warnock, M. (1970) *Existantializm*, Oxford- New York: Oxford University Press, s. 11.

⁵³ Burada inancın bilgiyle ilişkisi konusunda bir açıklama yapmak gerekiyor. İnanç söz konusu olduğunda, inanan bakımından değil de, inanılanlar bakımından bilgisel temelli inançlar vardır. Buradaki bilgisel temel de doğru ya da yanlış bilgiler olabilir. (Bu konu için bak. Kuçuradi, İ. *Etik*, Ankara: TFK, 2006, s. 48).



IV. BÖLÜM: Pragmatizm

1. Jeremy Bentham

a. Hayatı ve Eserleri

Bentham (15 Şubat 1748 – 6 Haziran 1832) faydacılık öğretisi ile tanınan İngiliz filozof, hukukçu ve liberal bir toplum reformcusudur. *Yasa ve Ahlakın İlkelerine Giriş* adlı yapıtında ilk kez faydacılığı ana hatlarıyla ortaya koymuştur. Medeni hukukun reform yoluyla herkese güvenlik, eşitlik ve huzur sağlayacağını düşünen Bentham'ın bir ateist olduğu ve öldükten sonra mummyalanmayı ve kurulmasına yardımcı olduğu okulun bir salonunda cam bir kutuda sergilenmeyi vasiyet ettiği söylenir.

Az sayıda gardiyanın çok sayıda mahkumu gözetlemesini sağlamak üzere "denetim evi" anlamında panoptikon adını verdiği daire şeklindeki bir yapı tasarlamıştır. Bu tasarım birkaç katlık tek odalı hücrelerden oluşan bir halka şeklindeydi. Her hücre bu halkanın iç kısmına açıktı ve halkanın dış cephesindeki duvarda birer pencere vardı. Halkanın ortasında mahkumlardan tamamen saklanmış konumdaki gözlemcilerin kaldığı bir nöbet kulesi yer almaktaydı. Panoptikon'un temelinde yatan ilke, tek odalı hücrenin içindeki mahkuma saklanacak hiçbir yer bırakmaması, buna karşılık dış cephedeki duvarın penceresinden gelen ışığın kuledeki nöbetçilere mahkumun her hareketinin iyi aydınlatılmış bir görüntüsünü izleme olanağını sağlamasıydı. Bentham'a göre, gözetlenen her yanlış davranışının ceza getireceğini bilen, ama davranışlarının aslında ne zaman gözet-

lendiğini bilmeyen mahkumun her zaman izleniyormuş gibi davranmaktan başka yapacak bir şeyi yoktu. Böylece mahkum kendi hareketlerin çekidüzen vermek durumunda kalmaktaydı.

Bentham'ın başlıca eserleri şunlardır: *Hükümet Hakkında Bir Bölüm, Ahlak ve Yasama İlkelerine Giriş, Yasama Teorisi, Hukuk Biliminin Sınırlarının Belirtilmesi, Ahlak Bilimi*.¹

b. Faydacılık Öğretisi

Bentham faydacılık ilkesini "en çok sayıda insana en yüksek düzeyde mutluluk" olarak ifade etmiştir. Küçük yaşlarda Latince öğrenen Bentham on iki yaşındayken hukuk öğrenimi için babası tarafından Oxford'a gönderilmiştir. Ancak Bentham, özellikle döneminin önde gelen otoritelerinden gelenekçi William Blackstone'un tutucu derslerinden sonra, çok geçmeden bir hukuk uygulayıcısı olmak yerine, hukukun ne olduğu üzerine yazmaya karar vermiş ve yaşamını var olan hukuksal yapı ile toplum sistemlerini eleştirip düzeltmeye adanmıştır. Bentham'ın "en çok sayıda insana en yüksek düzeyde mutluluk" ilkesi onun var olan kurumların, pratiklerin ve inançların yararlılığının nesnel bir değerlendirme ölçütü ile sınanmasını amaçlayan toplum eleştirisinin yalnızca başlangıç noktasını oluşturur. Bentham açık sözlü bir hukuk reformcusu, doğal hukuk, doğal hak ve sözleşmecî siyasal öğretilerin acımasız bir eleştiricisidir. Beccaria, Helvetius, Diderot, d'Alembert ve Voltaire gibi Aydınlanma dönemi filozoflarının yanı sıra Locke ve Hume'dan da etkilenen Bentham, yapıtlarında deneyci yaklaşımı kavramsal açıklığa ve tümdengelimli akıl yürütmeye dayalı bir akılcılık anlayışıyla birleştirmiştir. Aklın gelenek karşısındaki önemi üzerinde duran ve terimlerin kullanımında kesinliği savunan Locke'u kendisine örnek alan Bentham'ın tüm felsefe tasarımı aslında bir açıklama tasarımıdır.

Bentham'a göre, hukuku anlamak, haklar ve ödevler gibi şeyleri anlamayı da içerir. "Anlama"nın "algılama"yla sağlandığı deneyci gelenekte, "altın dağ" gibi doğrudan algılanamayan karmaşık şeyler deneyleyebildiğimiz basit bileşenlerine ayrılarak (altın ve dağ) çözümlenebildiklerinden dolayı anlaşılabilir hale gelirler. Buna karşılık deneycilerin çözümleme yöntemi

¹ Güriz, A. (1999) *Hukuk Felsefesi*, Ankara: Siyasal Kitabevi Yayınları, s. 261.

Bentham'ın çözümlemeyi düşündüğü hak ya da ödev gibi terimlerin çözülmesinde işe yaramamaktadır.

Bentham ahlâkın ve hukukun bilimsel olarak tanımlanabilir olmasının insan doğasına ilişkin bir açıklamaya gereksinimi olduğunu söyler. Ona göre doğanın fizik yasaları aracılığıyla açıklanması gibi insan doğası "haz" ve "acı" aracılığıyla açıklanabilir. Bu görüş Bentham'ın "ruhbilimsel hazcılık" kuramının temelini oluşturmaktadır. İnsan doğasına ilişkin böyle bir çözümleme doğrudan kanıtlanamasa da, Bentham, doğanın insanı iki egemen efendinin, haz ve acının yönetimi altına yerleştirdiğini savunur. Sadece ne yapmamız gerektiğini göstermekle kalmayıp ne yapacağımızı da doğrudan belirleyen haz ve acı eyleme ilişkin açıklamaların yanı sıra kişi için "iyi"nin tanımlanmasında da temel oluşturmaktadır. Buna dayanarak Bentham, her bireyde var olan acı ve haz temelinde bir değer hesabı oluşturabileceğimizi öne sürer. "Haz hesabı" ya da "mutluluk hesabı" olarak bilinen bu görüşe göre haz ve acı nesnel duyular olup yoğunlukları, süreleri, verimlilikleri, saflıkları ve bütünlükleri aracılığıyla ölçülebilirler. Bu bir eylemin ya da durumun hem nesnel olarak belirlenmesine hem de başka eylem ya da durumlarla karşılaştırılmasına olanak tanımaktadır.

Anayasal bir devletin temel ilkelerini belirlemeye çalışan Bentham bir anayasa oluşturma düşüncesiyle hareket eder. Oluşturulacak bu anayasa, ilk bakışta, devletin üyeleri içinde en yüksek sayıdaki kişiye en fazla mutluluk sağlama genel amacına, yani onların çıkarlarını daha ileriye götürmek ve artırmak amacına sahiptir. Evrensel çıkarlar ile kastedilen adı geçen bu çıkarların bir toplamıdır. Bu, diğer kanunlardaki çeşitli düzenlemelerin tamamlanmasında bütünü kapsayan bir amaçtır. Bentham devlet zor olmadan faaliyet gösteremeyeceğini söyler. Ancak mutsuzluk olmadan da zor olmayacaktır. Ona göre, devlet tarafından meydana getirilen mutlulukta elde kalan mutluluk mutsuzluktan yapılan bir indirimdir. Bu nedenle meydana getirilen mutluluk kamu harcamaları ile oluşturulur. Genel olarak diğer bütün devletler gibi bu devletin üyelerinin büyük çoğunluğu doğal bir şekilde devlete ait belirli bölgelerde doğan ve uzun bir süredir devletin sakinleri olarak kalan çeşitli kişilerden meydana gelmektedir. Anayasanın özel ve genel amacı, devamlılık ve istikrar, bolluk ve bereket, güvenlik ve eşitliktir.

Bu amaçların her biri geriye kalan diğer amaçların azamileştirilmesi geliştirilebilir.

Bentham hazcı bir ahlak sistemine inanmıştır. Ona göre, haz iyidir ve hazdan başka hiçbir şey iyi değildir. Gözleme dayanmayan bir ahlak sistemi daima şüphe ile karşılanmalıdır. Sadece gözlem, her zaman için geçerli olan ahlak ilkelerine erişmeyi mümkün kılar. Bacon'un fizik alanında yaptığını Bentham ahlak alanında gerçekleştirmek ister. Ona göre insan hayatının gözlemi, her insanın mutluluğa erişmek ve acıdan kurtulmak amacını taşıdığını gösterir. Bu şekilde Bentham ahlakı yalın bir ilkeye dönüştürmektedir. Bentham haz terimi yanında, onunla eş anlamda olmak üzere mutluluk terimini de kullanmaktadır. Çıkar kavramı da haz ve mutluluk terimleriyle ilişkilidir. Çünkü insana haz veren davranış onun yararına da olur. Yalın bir terim olan fayda bir şeyin ıstırabına engel olma veya belirli bir iyiliği oluşturma niteliğini açıklar.²

Bentham'ın sisteminde hazlar arasında nitelik farkı bulunduğu kabul edilmemekte ve hiçbir hazzın kendine ait özellikleri dolayısıyla diğer hazlara üstün olamayacağı belirtilmektedir. Önemli olan, hazlar ve ıstırapların nicelik bakımından ölçülmesidir. Nicelik yönünden eşit olan iki hazzı nitelik bakımından farklı olsalar bile eşit saymak gerekir. Nicelik aynı olmak şartıyla şiirin insana sağladığı hazla, bir kahvehane oyununun verdiği haz arasında hiçbir fark yoktur.³

Bentham'ın ahlak sistemi hazzın iyiliği haz veren şeylerin doğruluğu ve ahlaklılığı varsayımına dayanmaktadır. Ancak hazzın tek iyilik sayılması, hareketlerin ahlakiliğini belirtirken ortaya çıkan sonuçların dikkate alınmaması anlamına gelmektedir. Hangi hareketin haz verici ve faydalı olduğunu belirtmekte sonuçlar en şaşmaz ölçüdür. Bundan dolayı harekette bulunmadan önce o hareketin doğurması muhtemel haz ve ıstırap verici sonuçları göz önünde tutmak, muhtemel ıstırapları muhtemel hazlardan çıkarmak ve buna göre bir hareketi yapmak veya yapmamak gerekir.⁴

Mevki ve rütbece daha aşağıda olanlar bile yabancı düşmanların tehlikelerine maruz kalabilirken her yerde profesyonel

² Güriz, agy, s. 262.

³ Güriz, agy, s. 263.

⁴ Güriz, agy, s. 263.

korumadan da yararlanabilirler. Anayasa hukukunun yapısı başka şeylere de dayanabilecektir. Bu hukuk dalı, diğer hukuk dallarında olduğu gibi, kamu görevlilerinin görelî ve elverişli yeteneklerine itimat edecektir. Bu hukukun dalının tasarlanmasında en fazla kişiye en fazla mutluluk sağlanması amaç olarak alınacaksa, diğer dalların tasarlanmasında da aynısı yapılacaktır, alınmayacaksa diğerlerinde de aynısı yapılmayacaktır. Eşitlik durumunda gelir dağılımı kastedilmektedir. Gelir dağılımı sağladığı yük ve fayda açısından ele alınabilir: Bunlardan biri ya da diğerleri çerçevesinde her alandaki muhtemel faaliyet kapsanmalıdır. Faydalar mutluluğu sağlamanın bir aracı olarak karşılaştırma ile dağıtılır, yükler ise sıkıntının empoze edilmesiyle ya da onların birilerine adanması yoluyla dağıtılır. Eşitlikten belirli bir oranda sapma olunca eşitsizlik ortaya çıkmaktadır ve belirli bir oranda eşitsizlik söz konusu olunca kötülükler meydana gelir. Eşitsizlik halinde iki farklı kötülük ortaya çıkar: Birincisi yurtiçi ya da sivil diğeri ise ulusal ya da anayasal olarak adlandırılabilir.

Fayda, ahlaki düşünme sisteminin temeli olan ilk ilkedir. Düşünme sisteminin temeli olan ilkenin açık olması yeterlidir. Bir de bu ilkenin reddedilmemesi gerekmektedir. Matematiğe ait aksiyomlar nasıl yanlışlıkları ispat edilmediği sürece doğru sayılıyorsa, fayda ilkesini de yanlışlığı ispatlanmadığı sürece doğru saymak gerekir. İnsanların büyük çoğunluğunun çıkarlarını düşünerek hareket etmeleri ve ilkenin yanlışlığının kanıtlanamaması onu doğru saymaya yeterlidir. Böylelikle Bentham felsefi temellerin kanıtlanamayacağını ve görelî bir nitelik taşıyacağını kabul etmiş olmaktadır. "Fayda ilkesinin doğruluğu kesin olarak kanıtlanabilir mi? Kanıtlanamaz. Çünkü her şeyi kanıtlamak için kullanılan bir ilkeyi kanıtlamaya imkân yoktur. Kanıtlar zincirinin belirli bir başlangıç noktası olması gerekiyor. Ancak bu başlangıç noktasını bulmak hem imkânsız, hem de gereksizdir."⁵

Bentham'ın teorisi kişisel fayda konusunda açık bir mahiyet taşımakla birlikte, sosyal fayda hususunda aynı açıklığa sahip bulunmamaktadır. Bentham toplumu gerçek değil, fakat kişilerin birleşmesinin doğurduğu varsayımsal bir varlık saymakta-

⁵ Güriz, agy, s. 264.

dır. Fayda ilkesinin bir sonucu olarak devletin “en büyük sayıda insanın en büyük mutluluğu”nu gerçekleştirmesini ve kişilerin çıkarları arasındaki ayrılıkların bu ilkeye göre çözümlenmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Bununla birlikte onun kişilerin kendi çıkarlarını gözetmesinin genel çıkarı kendiliğinden gerçekleştireceğine de inandığı söylenebilir.⁶

Hukukun, daha doğrusu hukuk politikasının, gerçek amacı, toplumun mutluluğunu (toplumsal faydayı) sağlamak, yani toplumda en az ölçüde ıstırap ve mutsuzluğa sebep olmak ve en büyük ölçüde mutluluğu yaratmaktır. Yasa koyucu, toplumun mutluluğunu en yüksek düzeye çıkarmak için şu dört ilkeyi göz önünde tutmalıdır: Geçim araçlarını temin etmek; toplumda refah yaratmak; eşitliği gerçekleştirmek ve güvenliği sağlamak. Bentham hukukun dört amacı içinde en önemli ve üstün olanının güvenlik olduğu kanısındadır. Çünkü geçim araçlarını temin etmek, refahı sağlamak ve eşitliği gerçekleştirmek ancak güvenliğin sağlanmasıyla mümkün olabilir. Güvenlik olmadan ticaret, tarım ve endüstri mümkün olamaz.⁷ Bununla birlikte, Bentham hukukun dört amacı arasında özgürlükten söz etmemektedir. Bunun sebebi, onun, özgürlüğü güvenliğin belirtisi saymasıdır. Ona göre, özgürlük, ancak devletin zorlama gücü sayesinde ve bu güç var olduğu sürece anlam taşıyabilir. Devletin güvenliğini sağlayan yasalar kişiyi, kişinin şerefini ve mülkiyetini güvence altına alır.⁸

Bentham’a göre, ceza hukukunun yaptırımı olarak çok daha yaygın kullanılmasının nedenleri şunlardır: 1. Ceza ödüle oranla daha kesindir. 2. Ödülün yarattığı hazzın etkisi sınırlı ve geçicidir, cezanın doğurduğu ıstırap ise kapsamlı ve devamlı nitelik taşır. 3. Ödülün yaptırım olarak sık sık kullanılması devletin mali kaynaklarının karşılayamayacağı ölçüde çok harcama yapmasını gerektirir.⁹

Bentham’ın demokrasi ve yararcılık anlayışına bağlı olarak geliştirdiği özgürlük anlayışı günümüzde “olumsuz özgürlük” diye adlandırılan özgürlüğe karşılık gelmektedir. O, özgürlüğü “engellemenin olmaması” olarak tanımlar; buna göre, birey

⁶ Güriz, agy, s. 265.

⁷ Güriz, agy, ss. 266-7.

⁸ Güriz, agy, s. 267.

⁹ Güriz, agy, s. 268.

engellenmediği oranda özgür olur. Özgürlüğün doğal olduğunu ya da bireyin egemen olduğu a priori bir özgürlük alanının bulunduğunu yadsıyan Bentham, bu özgürlük açıklamasıyla bağlantılı olarak hukuku da olumsuz olarak tanımlar. Değer ölçütünü haz ve acının sağladığı göz önüne alınırsa, Bentham için özgürlük haz verdiği için iyiysen, sınırlandırılması acı verdiğinden kötüdür. Devletin denetimi de ne denli sınırlıysa birey o denli özgürdür. Öte yandan Bentham için iyi yönetimin temelini oluşturan toplumsal düzen için hukuk zorunludur. Toplumun ilerlemesinde hukukun oynayabileceği olumlu rolü kabul eden ve hukukun kişilerin ekonomik ve kişisel gereksinimlerini karşıladığı ve koruduğu ölçüde bireyin çıkarını yansıtacağını savunan Bentham, kendinden önceki birçok düşünürden farklı olarak hukukun doğal hukuktan doğmadığını, onun yalnızca egemenin iradesinin bir buyruğu ya da dışavurumu olduğunu savunmuştur. Ona göre, bir yasa, ahlâk bakımından sorgulanabilir olsa, ahlâken kötü eylemler buyursa ve rızaya dayanmasa da, yine de, bir “yasa”dır. Öte yandan, yasa koyucunun yasa sistemini yalnızca kendi çıkarını gözeten insanları genel çıkara yönlendirilecek biçimde düzenlemesi gerekmektedir.¹⁰

Bentham hukuku, hükümler güç tarafından vaaz edilen ve ya benimsenen ve hükümler gücün egemenliği altındaki insanların davranışlarını düzenleyen kurallar bütünü olarak tanımlamaktadır. Bu tanımla hukuk adalet unsurundan tamamen soyutlanmaktadır. Ayrıca egemen gücün kendi irade izharları dışında benimseme yoluyla bazı irade açıklamalarına hukuki nitelik kazandırabileceği kabul edilmek yoluyla geniş kapsamlı bir hukuk tanımına ulaşılmaktadır. Bu tanımda emir faktörü önemli bir yere sahip bulunmaktadır. Bentham hukuk kurallarının ya bir emir ya da bir izni öngördüğünü, fakat emir unsurunun hukuk kurallarının büyük çoğunluğunda etkili olduğunu ifade ederek hukukun emriliği görüşüne katılmaktadır.¹¹

Öte yandan, Bentham cezaların saptanmasında üç önemli kuralın uygulanmasını öneriyor: 1. Ceza, suçun suçluya sağladığı faydadan daha büyük bir zararı içine almalıdır ki suçların sayısı azalsın. 2. Suçun doğurduğu zararın büyüklüğü oranında

¹⁰ Uzun, S.-Yolsal, Ü. H. (2008) *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, ss. 202-4.

¹¹ Güriz, agy, ss. 269-70.

ceza da büyük olmalıdır. 3. Cezanın doğurduğu elem, suçun suçluya sağladığı yararı mümkün olduğu ölçüde aşmalıdır. Her ceza ıstırap vericidir. Bu yüzden yasa koyucunun cezaları belir-tirken dikkatli olması gerekir. Bu üç kutsal göstermektedir ki, Bentham bir yandan ceza vermekteki amacın toplum faydasını savunmak olduğunu kabul etmekte, diğer yandan da cezaların fazla sert ve elem verici olmamasını savunmaktadır. Genel fay-da düşüncesi, onun sisteminde birinci derecede rol oynamakla birlikte kişisel çıkarların korunması da ihmal edilmemekte-dir.¹²

2. John Stuart Mill

a. Hayatı ve Eserleri

John Stuart Mill (1806-1873) Londra'da doğdu. Eğitimiyle babası ilgilendi; Mill üç yaşındayken babası James Mill'den (1775-1836) Eski Yunanca ve aritmetik dersleri aldı. Bu süreç-te, İngiliz dili ile gramerini de öğrendi. Sekiz yaşındayken Latinceye başladı ve daha sonra tarih, mantık, iktisat konularında eğitim gördü. Okuyup öğrendiklerini gezintilerinde babasına tekrar ettiği ve babasıyla tartıştığı söylenir. Çocukluğunda edindiği bilgiler daha sonraki geniş, çok yönlü bilgilerinin temel olmuştur. Ancak zekâsının küçük yaşlarda böylesine yük altında bırakılması ve tek yanlı eğitilmesi yirmi yaşındayken bir ruhsal bunalım yaşamasına, otuz yaşından hayatının sonuna kadar da bir sinir hastalığı çekmesine yol açmıştır. 1830-40 yılları arasında *London and Westminster Review* adlı bir dergiyi yöneten Mill, 1858 yılına kadar Eastindian Company'de, bir zamanlar babasının da bulunduğu bir görevde çalışmıştır. 1863-68 arasında Avam Kamarasında Liberal Partinin millet-vekili olarak bulunmuş ve 1873 yılında Avignon'da (Fransa) ölmüştür.¹³

Saint-Simon ve Comte pozitivizminin izinden yürüyen Mill'in ilk özgün eseri ekonomi üzerine olmakla beraber felsefe ve mantıkta çok önemli çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmaların, başta İngiltere'de olmak üzere, büyük etkisi olmuştur. Ural'a

¹² Güriz, agy, s. 271.

¹³ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, ss. 472-73.

göre, önceleri Bentham'ın faydacı görüşlerini paylaşan Mill, daha sonraları Bentham'dan ayrılarak kendine has görüşler ileri sürmüştür. Liberal düşüncenin önde gelen savunucularından olmuş, bu görüşün etkili olmasında rol oynamıştır. Mill, bireysel gelişmeyi ve özgürlüğü savunmakla Comte'un katı görüşlerinin dışına çıkmış, fakat toplumun yeni esaslara göre yeniden düzenlenmesi gerektiğini savunmakla da Saint-Simon ile Comte'un pozitivizmini sürdürmüştür. Mill, Comte'un görüşlerinde önemli düzeltmeler de yapmıştır. Pozitivist felsefenin en önemli ilkelerinden olan deneyciliği, yaptığı mantık çalışmalarıyla desteklemiştir; çünkü Mill'in mantık anlayışında tümevarım ön plandadır. Mill, mantığı bilimsel verilerin dogmatik olarak değerlendirilmesini önleyecek bir araç olarak kullanmak istemiştir.¹⁴ 1843 yılında yayınladığı *Tümevarımcı Mantık Sistemi* adlı eserinde Mill, fiziki ve sosyal bilimlerde metot sorununu incelemektedir. Tümevarım metodunun fizik bilimler alanında doğurduğu başarılarla dikkati çeken Mill, sosyal bilimler alanında da bu metottan faydalanılması gereği üzerinde durmaktadır. Mill'e göre, sosyal bilimlerde de tümevarım metodu başlıca yeri tutmalı ve sosyal olayların tek olarak açıklanmasında tümdengelim yoluna başvurulmalıdır.¹⁵

Mill'in eserleri şunlardır: *A System of Logic, Rtioncinative and Inductive (Bir Mantık Sistemi- Tümevarım ve Tümdengelim)* (1843); *Principles of Political Economy (Politik Ekonominin İlkeleri)* (1848); *On Liberty (Özgürlük Üzerine)* (1859); *Thoughts on Parliamentary Reform (Parlamento Reformu Üzerine Düşünceler)* (1859); *Considerations on Representative Goverment (Temsili Hükümet Üzerine Düşünceler)* (1861); *Utilitarianism (Faydacılık)* (1863); *Examination of Sir William Hamiltons Philosophy (Sir William Hamilton'un Felsefesini İnceleme)* (1865); *Auguste Comte ve Positivism (Auguste Comte ve Pozitivizm)* (1865). Ölümünden sonra yayınlananlar: *Otobiyografisi ile Nature, the Utility of Religion and Theism (Doğa, Dinin Yararı ve Teizm)*.¹⁶

b. Tümevarım ve Bilgi Görüşü

Locke'dan bu yana gelen tutarlı bir empirizm, bizim bütün

¹⁴ Ural, Pozitivist Felsefe, s. 21.

¹⁵ Güriz, agy, s. 272.

¹⁶ Gökberk, agy, s. 473.

bilgimizin, algı içeriklerimiz arasında belli birtakım ilişkilerin bulunduğunu ileri sürmekten başka bir şey olmadığını söylemekteydi. Bu içerikler ve bunların aralarındaki ilişkiler de bize uzay ve zaman içinde, tek tek olaylar halinde “burada” ve “şimdi” verilmiştir. Bunlar daha sonra bilgide, yargıda genel geçerlik planına yükseltirler. Bu anlamda deney, bilginin tek kaynağıdır; deney ile uygunluk da bilginin doğruluğunun tek ölçütüdür. Locke’tan beri İngiliz felsefesinde gittikçe daha iyi beliren empirizmin bu ilkeleri, Mill’in ana eseri olan *System of Logic*’inde sistematik olarak işlenmiştir. Bu yapının başlıca düşüncelerine göre, her tümel nitelikteki önerme tek tek gözlemlerin bir toplamıdır. Bundan dolayı da tümel önermeleri çıkış noktası yapan tümdengelimsel mantık, tümevarımsal bir mantığın varlığını gerekli kılar. Tümevarımsal mantık tek tek gözlemlerden temel önermelere nasıl vardığımızı gösterir. Salt düşünce deney olmadan bir şey yapamaz. Örneğin “Bütün insanlar ölümlüdür. A da bir insandır, A da ölümlüdür” gibi bir sonuç çıkarmada, bütün insanların ölümlü olduğunu söyleyen birinci önermeyi koymada haklı olabilmek için, aslında A’nın da öleceğini kesin olarak bilmek gerektiği açıktır. Gerçekte A’nın öleceğini bütün insanların öleceğinden çıkarıyor değiliz; aksine, tek tek insanların ölümlü oldukları hakkında bir yığın deneyim olduğu için, bunlardan tek bir insanın da ölümlü olduğunu çıkarırız.¹⁷ Bununla birlikte, Mill, insan bilgisinin, dış dünyanın duyular aracılığıyla zihinde doğurduğu izlenimlerin sonucu olarak meydana geldiğini kabul etmektedir. Zihinde oluşan bu izlenimler, zaman ve mekân içindeki yakınlık veya birbiri ardı sıra gelme durumu nedeniyle birleşmekte ve fikirlerin oluşması mümkün olmaktadır. Mill’in bilgi teorisinde, İngiliz deneyciliğine ve çağrışımcılığa bağlı kaldığı görülmektedir.¹⁸

Öte yandan klasik mantıkta bütün tümdengelimsel çıkarımlar “çelişmezlik önermesi”ne dayanır. Bu önermeye göre bir nesnenin hem varolması hem de varolmaması mümkün değildir. Mill için buradaki “olanaksız oluş”, “düşünülemez”, “tasarıl原因amaz”; başka bir deyişle, biz bir şeyin varolması ile varolmamasını birlikte düşünemeyiz. Buna göre, çelişmezlik

¹⁷ Gökberk, agy, s. 474.

¹⁸ Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, s. 272.

önermesinin anlattığı “düşünme olanaksızlığı” aslında belli bir söze veya söz dizisine bir anlamı, yani bir tasarımı bağlamanın olanaksızlığına geri gitmektedir. Geri kalan bütün “olanaklı olmayışlar” ya da zorunluluklar” bir “çağrışımın çözülmezliği” ile ilgilidir. Gökberk’e göre, Mill ısrarla bütün tümdengelimlerin, tümevarımlara dayandığını ve sonuçlarının deney ile doğrulanması gerektiğini belirtmektedir. Mill’in bununla de, deneyde bir temeli olmadan işe başlayan, deneyle doğrulanmadan bu sonuca varmaya kalkan salt düşüncenin olamayacağını söylemek istemektedir. Bununla birlikte, Mill bilgi öğretisini babasının psikolojisi üzerine kurmuştur. Böylece psikoloji bütün önceki bilimlere taşıyan temel bir bilim olmaktadır. Psikolojinin çağrışım yasaları da bütün bilginin temel yasalarıdır.¹⁹

Öte yandan Mill, fizik alanında geniş kapsamlı bir determinizmin varlığına inanıyordu. Ona göre, her olay kendisinden önce gelen olayların sonucudur, yani bütün evreni kapsayan bir neden-sonuç ilişkisi vardır. Öyleyse fizik olaylarını açıklayan doğa yasalarının doğruluğunu kabul etmek gerekmektedir. Fakat bütün doğa kanunlarını tek bir yasaya dayandırmak imkânı yoktur. Çünkü doğa yasalarının varlığını deneyle ve gözlemle anlayan insan, doğadaki genel düzenin nedenini bilemez. Olaylar arasındaki nedensellik ilişkisi ve doğada görülen determinizm konusundaki fikirlerinde Mill’in Comte’un etkisi altında kaldığı söylenebilir.²⁰

c. Ahlak, Hukuk ve Politika

İnsan doğasının ya doğrudan doğruya mutluluğun kendisini ya da mutluluğa varıran bir aracı elde etmek isteyen bir yapısının olduğunu söyleyen Mill’e göre, bu olgu “yarar ilkesi”nin olabilen tek kanıtıdır. Bir şeyi istemek ve hoş bulmak ile bir şeyden tiksirmek ve onu acı verici bulmak, bir ve aynı psikolojik olayın iki türlü adlandırılmasından başka bir şey değildir. Gökberk’e göre, buraya kadar Bentham ile aynı fikirde olan Mill, bundan sonra iki önemli noktada ondan ayrılır. İlk olarak Mill, mutluluğun hem niceliği bakımından hem de niteliği bakımından çeşitli haz şekilleri arasında bir ayrılık bulur. Mutluluğun kimi çeşitleri ötekilerden daha çok istenir ve daha değerli

¹⁹ Gökberk, agy, s. 474-5.

²⁰ Güriz, agy, s. 272.

sayılır. İkinci olarak Mill, kendi mutluluğumuzdan başkalarının mutluluğuna geçişi sağlam bir temele oturtmaya çalışır. Bunu da öncelikle psikolojik bir yolla, çağrışım öğretisinin yardımıyla temellendirmeyi dener. Kendi başlarına önemsiz olan, ama ilkel gereksinimlerimizi gidermeye yarayan şeyler, çağrışım ile başlı başına değerli şeyler olarak duyulurlar.²¹

Mill, ayrıca, sosyal duyguların bencil duygular gibi, tıpkı onlar kadar doğal ve etkin olduklarını göstermek ister. Sosyal duygular, eğitim ve birlikte yaşama sayesinde giderek daha güçlü olurlar. Ahlak duygusunun doğuştan olmayıp bileşik bir ürünü olduğunu düşünen Mill, sempatiyi, korkuyu, türlü dini duyguları, eylemlerin etkileri ile ilgili deneyimlerimizi, kendimizi saymayı ve başkasının bizi saymasını istemeyi bu bileşimin başlıca öğeleri sayar. Çeşitli öğelerin çağrışımları güçlü olduğu için, ahlak duygusu çözülmez bir birlik olarak varolur.²²

Mill *Politik Ekonominin İlkeleri* (1848) adlı eserinde bireycilik ile sosyalizm arasında uzlaşma yolu bulmaya çalışır: Özel mülkiyet kalkmayacak, ama sosyal anlayışla yürütülecek olan bir vergi politikası, miras hukukundaki reformlar ve bir yerleşme ve barınma politikası ile mülkiyetin haksız bölüşülmesi yumuşatılacaktır. İşçi sınıfı da zorla yapılmış siyasi-iktisadi devrimlerle değil, kendi kendisine yardım eder bir duruma getirilmekle ücret köleliğinin zincirlerinden kurtarılmalıdır. En önemlisi de, insanlar sosyalleşip dayanışacak şekilde yetiştirilmelidir.²³

Mill, ahlakın temel ilkesinin hazzın iyiliği olduğunu kabul eden Bentham'ın hedonist yaklaşımını aynen benimser. Mill'e göre, fayda veya en büyük mutluluk ilkesini ahlakın temeli sayan teori davranışları mutluluğu artırma eğilimini taşıdıkları ölçüde doğru ve mutluluğun tersine neden olma eğilimini taşıdıkları ölçüde yanlış sayar. Mutluluk, hazzın varlığını ve ıstırapın yokluğunu, mutluluktan yoksunluk ise ıstırapı ve hazzın yokluğunu gösterir.²⁴

Güriz'e göre, Mill hazların niteliğe göre sınıflandırılmasının mümkün olduğu kanısındadır. Mill'e göre ruhsal hazlar beden-

²¹ Gökberk, agy, s. 476.

²² Gökberk, agy, s. 476.

²³ Gökberk, agy, s. 477.

²⁴ Güriz, agy, s. 273.

sel hazlara oranla daha yüksek değer taşırlar. İnsanların çoğunluğunun bedeni hazları ruhsal hazlardan üstün tuttukları doğru olmakla birlikte, bu durum ruhsal hazların bedensel hazlara üstün olduğu gerçeğini değiştirmez. Ruhsal hazları yaşamak acı verebilir; buna rağmen onlara kavuşmak için uğraşmak gerekmektedir. Ona göre, ruhsal hazlara ulaşmak için acı çeken insan bedensel hazlara sahip bir budalaya tercih edilmelidir.²⁵

Mill'in ahlak sistemini Bentham'ın ahlak görüşünden ayıran önemli bir özelliğin ödev duygusuna bağımsız bir anlam yüklemesi olduğunu söyleyen Güriz, bu duygunun sempati, sevgi ve korku hislerinin sonucu olarak doğduğunu belirtir. Buna göre dinsel duygular, çocukluğa ait hatıralar, onur duygusu ve seyreker olarak da kendini küçük görme, ödev duygusuna sebep olabilir. Mill'in deneyciliği onu doğuştan var olan bir ödev kavramını benimsemekten alıkoymaktadır. O, ödev duygusunun insanın ruhsal hayatının bir sonucu olduğunu söylemekle *a priori* değil, fakat *a posteriori* bir ödev kavramına ulaşmaya çalışır. Ancak ödev duygusunun tanımlanmasına imkân yoktur; ama onun varlığını gösteren çok kuvvetli bir kanıt vardır. Bu da ödev yerine getirilmediği zaman kuvvetli veya zayıf şekilde duyulan elemdir. Vicdan olarak ifade edilen şey de gerçekte ödev duygusundan ayrı değildir.²⁶

Mill, fayda kavramının statik değil, dinamik bir kapsama sahip olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, fayda ilkesinden çıkarılan sonuçlar sürekli bir gelişime tabidir. Bu şekilde fayda ilkesinin sürekli değişen ve gelişen içeriğini açıklamaya çalışan Mill'e göre, toplum nasıl sürekli bir gelişim içinde ise sosyal bağ ile topluma bağlı olan insan da öylece sürekli bir gelişim içinde bulunmalıdır. Başka bir deyişle hayatın ve sosyal ilişkilerin değişen şartlarına göre fayda ilkesinin de içeriğinin de değişmesi gerekmektedir.²⁷

Öte yandan, Mill, özgürlüğün kişi ve toplum bakımından gerekliliğini göstermek için başlıca iki kanıt ileri sürmektedir. İlki, özgürlüğün, karakter ve kişiliği olan insanların ortaya çıkmasını sağlaması. Bu bakımdan toplum için faydalı bir kurumdur. İkincisi, her insanın kendi mutluluğunu nasıl sağlayacağını,

²⁵ Güriz, agy, s. 274.

²⁶ Güriz, agy, 274.

²⁷ Güriz, agy, 274.

başka insanlardan ve toplumdan daha iyi bildiği. Buna göre, birey kendi yeteneğine en uygun yönü seçmek, kendi hayatını en iyi şekilde düzenlemek konusunda birinci derecede yetkilidir. Bu nedenle toplumun bireyin özgürlüğüne karışması faydalı değil, zararlı sonuçlar doğurur.²⁸

Görüldüğü üzere, Mill, politik konularda özgürlük hakkını, her şeyden önce de inanç ve vicdan özgürlüğünü büyük bir enerji ve tutarlıkla savunur. *Kadınların Köleleşmesi* (1869) adlı eserinde kadınların hukuk, siyaset ve kültür alanlarında erkeklerle eşit olmasını savunur. *Temsili Hükümet Üzerine* adlı kitabında ise demokrasiyi savunur. Ona göre, siyasi özgürlük gerçek bir özgürlük ve bağımsızlığı sağlayamaz. Bu ortamda yavaş yavaş ortadan kalkan kaba kuvvet yerine bir çeşit ahlak zabıtası olan kamuoyu kolaylıkla geçer. Kamuoyu zorbalığı da siyasi baskıdan daha tehlikelidir, çünkü daha az açık kapı bırakır. Kamuoyu zorbalığı bütün günlük hayata sokulur ve ruhları köleleştirir. Burada yığının egemen olup orta halliliğin ağır basması tehlikesi ile karşı karşıyayızdır. Gerçi yığını hep tek tek itişiler yönetir, ama yığın hep kendinden öyle pek yüksek olmayan kimselere yönelir, onların ardından gider. Oysa bütün iyi, akıllıca, soylu itişler, uyarmalar daima büyük insanlardan gelir. Bu az sayıdaki özgün kişiler yeryüzünün tuzu olduğunu söyleyen Mill, bir büyük adamlar baskısını istemez. Onun istediği, büyük yaratıcı kişilerin yeni düşünceleri özgür olarak ortaya koyabilmeleridir; yoksa zor kullanmak büyük adamların kendisini de yok eder. Kamuoyunun baskısı, yığının egemen olması yüzünden seviyenin düşmesini önlemenin tek çaresi ise, yine de özgürlüktür. Özgürlük, ilerlemenin hep sürüp giden, hiç kurumayan kaynağıdır; çünkü özgürlük, daima, reformlara, toplumun yenileşmesine yol açan bağımsız kişileri yaratır.²⁹

Comte'un İngiltere'deki çağdaşlarından olan Jeremy Bentham ve James Mill'e göre geçerli bilgi ancak bilimsel bilgi türünde olabilir. Bentham, ettiği kesin bilimler örneğine göre kurmak istemiş, böylece pozitivist felsefenin ilkelerini ahlak alanına uygulamaya çalışmıştır. Mill ve Bentham'a göre nasıl doğa yasaları keşfedilmek suretiyle doğa olayları kontrol altına

²⁸ Güriz, agy, 277-8.

²⁹ Gökberk, agy, ss. 477-8.

alınabiliyor ve kendi isteklerimizin doğrultusunda kullanılabilir. Bu nedenle, geleneksel ahlakın yerine bilimsel verilere göre düzenlenmiş ahlak anlayışı konulabilir. Bu görüşler daha sonraki pozitivistler üzerinde de etkili olmuş; ancak hiçbir zaman tam bir uygulama alanı bulamamıştır.³⁰

Mill için en büyük saadet ilkesine göre bütün diğer şeylerin kendisine oranla ve onun hatırı için arzu edilir olduğu son gaye, mümkün olduğu kadar ıstıraptan kurtularak, fakat gerek nitelik, gerek nicelik bakımından zevkçe mümkün olduğu kadar zengin bir hayattır. Niteliğin temeli ve onu niceliğe karşı ölçme kuralı, onları tanımış olanların duydukları tercihtir ki bize en iyi karşılaştırma aracını temin ederler. Bu fikirlere göre fayda, insan hareketlerinin amacı olduğundan, zorunlu olarak ahlakın da temel ölçütüdür. Öyleyse ahlak, kendilerine uyulduğu zaman mümkün olduğu kadar bütün insanlığa, yalnız insanlığa değil, doğalarının elverişli olduğu oranda bütün duygulu varlıklara bir hayat sağlayabilen birtakım hareket, kural ve yaptırımlarıdır.³¹

Mill'e göre, insanların birbirlerine zarar vermelerini ve her birinin diğerinin haklarına saldırmalarını meneden ahlak yasaları, bütün bilgelik sorunları, genel kurallardan çok, insanın mutluluğu için gereklidir. Çünkü bu kurallar önemli olmakla beraber insanlığa ait işlerin ancak bir kısmıyla ilgilenir. İnsanlığın toplumsal duygularının hepsi birden ne olduğunu belirtmeye yarayan önemli unsur olması özelliğine de sahiptirler. İnsanlar arasında barışı ve iyi geçimi sağlayan şey yalnız onlara uymaktır. Öte yandan, insanlar, sadece birbirini ihtiyata sevk ve teşvik ederek bir şey kazanmazlar. Herkese müspet hayırseverlik ödevini aşlamak, itiraz kabul etmez bir şekilde, insanların yararınadır. Fakat bununla beraber yarar ve ilgi tümel her şeyi içine alamaz. Bir insanın diğerlerinin iyiliğine ihtiyacı olmayabilir; fakat kendisine zarar vermemelerine daima muhtaçtır.³²

Mill, adaletin bazı ahlaki yükümlülükleri gösteren bir isim olduğunu düşünür. Bu ahlaki borçlar diğer ahlaki yükümlülük-

³⁰ Ural, agy, s. 20.

³¹ Mill, J. S. (1946) *Faydacılık*, Çev. Şahap Nazmi Çoşkunlar, Ankara: MEB Ar Basımevi, s. 23-4.

³² Mill, agy, ss. 102-3.

lerden daha yüksek bir yükümlülüğe sahiptirler ve daha yüksek bir toplum yararı basamağını tutarlar. Bununla beraber bazı özel hallerde bu diğer toplumsal ödevler o kadar önemli olabilirler ki ahlakın bütün genel kurallarının ön safında gelmelidirler. Mill için, her adalet olayı aynı zamanda fayda halidir. Her ikisi arasındaki fark ikincilere mukabil birincilere bağlanan özel duygudur. Eğer toplumsal hayır arzusunun birleşmesiyle doğal ölçü alına duygusundan ibaret ve bu duygu, adalet fikrine tekabül eden hallerde bulunursa, bu fikir bir daha faydacı ahlakın engeli olarak ortada görünmez. Adalet bazı toplumsal faydalara uygun düşülmüş bir isim olarak kalır. Bunlar faydalar toplamı içinde diğerlerinden çok daha önemlidir. Bunun için daha mutlak ve kesindirler, bu faydalar diğer duygulardan derece ve tür bakımından farklı bir duygu ile korunmalıdır. Saf haz ve fayda fikrine bağlı ortalama duygudan ilk önce emirlerin kesin içerikleriyle, sonra da yaptırımlarının sert karakteriyle ayrılmalıdır.³³

³³ Mill, agy, s.109-10.



V. BÖLÜM:

Arthur Schopenhauer

Alman İdealizmi filozofları gibi Schopenhauer de çıkış noktası Kant olan gelişmenin içinde yer alır. Kendini bir “Kantçı” sayan Schopenhauer, Kant’ın yeni bir felsefe için koymuş olduğu esaslara bağlıdır. Ancak, Kant’ın ardından gelen Alman İdealizmi düşünülerinden temelden ayrılır.¹ Bu ayrılığı daha çıkış noktalarında görebiliriz. Alman İdealizmini doruğuna ulaştıran Hegel için ‘gerçek olan akılsal, akılsal olan da gerçektir’. Hegel bununla bu dünyanın anlamlı bir dünya olduğunu söylemek istemektedir; çünkü bu dünyanın temeli akıldır, anlamı olan bir planı yürüten tin’dir (Geist). Ona göre, içinde yaşadığımız varlık, “evrensel veya tanrısal logos”un kendini açması, gerçekleştirmesidir. Bu nedenle, varlık bütünüyle anlamı olan, anlamla yüklü olan bir bağlantıdır. Böyle bir anlayıştan hareket eden Hegel’in yapmak istediği de, varlığın ve insan hayatının taşıdığı anlamı büyük bir sistem içinde felsefe bakımından yorumlamaktır.²

Schopenhauer ise felsefesini Hegel’inkinin tam karşıtı olan bir anlayışla kurar. Ona göre dünya anlamlı bir dünya değildir; bundan dolayı felsefeye düşen görev anlam yorumları olmayıp, bu anlamsız dünya içinde insanoğluna bir şekilde yolunu buldurtmaktır. Bununla birlikte, içinde anlam bulunmayan dünya bütünüyle kötüdür ve varolmamak daha iyidir. Bunun karam-

¹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 449.

² Gökberk, *agy*, s. 449.

sar bir dünya görüşü olduğunu söyleyen Gökberk'e göre, Schopenhauer pesimizmi bir metafizik sistem olarak geliştirmiştir.³ Bu çerçevede, Kuçuradi, Schopenhauer'ın felsefe tarihindeki son sistemci filozof olduğunu söyler.⁴

a. Hayatı ve Eserleri

Arthur Schopenhauer (1788-1860) Danzig'de doğdu. Babası çok varlıklı bir bankerd; annesi ise gezi röportajları ve romanlarıyla tanınmış Goethe'nin yakın çevresinden bir yazar olan Johanna Schopenhauer'di. Schopenhauer daha çocuk denecek yaşta babasıyla İngiltere ve Fransa'yı dolaştı; bu yüzden daha erken yaşlarında Avrupa ölçüsünde bir görgü elde etti. Onu tüccar yapmak isteyen babasının ölümünden sonra Göttingen Üniversitesi'ne girdi. Bir dönem Berlin Üniversitesinde okudu; burada dinlediği Fichte'nin felsefi görüşlerinden etkilenmedi. 1813 yılında *Yeter Sebep İlkesinin Dörtlü Kökü* adlı bir tezle Jena Üniversitesinde doktorasını verdi. Kısa bir süre bulunduğu Weimar'da Goethe'yi yakından tanıdı. Goethe'nin "renk öğretisi"ni benimsedi; burada Hint kültürünü de inceledi. Bundan sonra dört yıl kaldığı Dresen'de *Die Welt als Wille und Vorstellung (İsteme ve Tasarı Olarak Dünya)* adındaki ana yapıtını yazdı. Roma ve Napoli'ye yaptığı bir yolculuktan sonra Schopenhauer 1820 yılında Berlin Üniversitesinde sınavını verip doçent oldu. Ancak, burada öğretici olarak hiçbir başarı elde edemedi. Derslerini bilerek büyük hasmı saydığı Hegel'in dersleriyle aynı saatlere koydu; sonunda boş sıralar önünde konuşmak zorunda kaldı. Derslerini dokuz kişinin dinlediği söylenmektedir. 1831 yılında Hegel'in kurbanı olduğu Berlin'deki kolera salgınından kaçıp Frankfurt'a yerleşti; ömrünün sonuna kadar burada kaldı.⁵

Schopenhauer'hin hayatına biraz daha derinlemesine baktığımızda, düşünsel bağımsızlığın, onun en ayırt edici özelliği olduğu görülür. Yazılarını korkusuzca, hiçbir otoriteden çekinmeden yazdı ve Alman akademik kurumlarında gördüğü içtenlikten uzak, boyun eğmeci tavırdan nefret etti. Ama bu bağımsızlığın arkasında önemli bir gerçek vardı, o da maddi olarak

³ Gökberk, agy, s. 449.

⁴ Kuçuradi, İ. (2006) *Schopenhauer ve İnsan*, Ankara: TFK Yayınları, s. 7.

⁵ Gökberk, agy, ss. 449-50.

rahat olmasıydı. 1809'da 21 yaşına geldiğinde, yaşamının sonuna kadar yetecek bir serveti miras olarak devraldı. Babası Heinrich Floris Schopenhauer, Arthur doğduğunda Danzig'in en zengin işadamlarından birisiydi. Aydınlanmanın liberal değerlerine ve cumhuriyetçiliğe sıkı sıkıya bağlı bir dünya vatandaşı olarak, Danzig Prusya tarafından kendi topraklarına bağlandığında oradan ayrıldı ve bağımsız bir şehir olan Hamburg'a taşındı. Arthur, babasının İngiliz ve Fransız kültürüne olan sevgisini ve Prusya ulusçuluğuna karşı duyduğu korkuyu paylaşıyordu.⁶

Schopenhauer'in babası ihtiraslı, titiz ve heybetli bir görünüm sergileyen bir adamdı ve oğluna tutkuyla bağlıydı. Danzig'de başarılı bir iş hayatı olan bir aileden gelen Johanna Schopenhauer ise oldukça farklıydı. Romantik bir roman yazarı olarak, onu yaşamı boyunca oğlundan daha ünlü kılacak bir kariyerle sonuçlanan edebi yeteneklere sahip, canlı ve sosyal bir kadındı. Schopenhauer'in yaşamında önemli bir gücü vardı, ama hiçbir zaman aralarında sıcak bir ilişki olmadı. Heinrich Schopenhauer öldükten sonra, bağımsız bir kafa yapısına sahip olan Johanna, kendi kariyerine bir başlangıç yapmak için serbest kalmıştı ve zamanın pek çok parlak şahsiyetinin sık sık katıldığı sanatsal ve entelektüel bir çevre oluşturduğu Weimar'a taşındı. Arthur, bu çevrede, en başta Goethe'yle ve onda Hint düşüncesine karşı yaşamı boyunca sürecektir ilgiyi uyandıran Doğu uzmanı Friedrich Majer ile kurduğu bazı ilişkilerden büyük yarar gördü. Bununla birlikte annesiyle olan ilişkisi fırtınalı bir hal aldı ve 1814'de annesi onu evden kovdu ve bir daha da annesini görmedi.⁷

1809'da Göttingen Üniversitesine gitti, iki yıl sonra da oradan Berlin'e taşındı. Bilimsel konularda çeşitli dersler izledi, esas olarak tıp alanında çalışmaya istekliydi; ama sonradan felsefenin çekim gücüne kapıldı. Göttingen'li filozof G. E. Schulze'un, Schopenhauer'e Platon ve Kant'ın eserlerini okuyarak başlamasını tavsiye etmesiyle, onun kariyerinin şekillenmesinde belirleyici bir rolü oldu. Schopenhauer, her açıdan, çok okuyan ve bilgili bir düşünür olmasına karşın, bu iki filozofu oku-

⁶ Janaway, C. (2007) *Schopenhauer Düşüncenin Ustaları*, Çev. R.Çağrı Ataman, İstanbul: Altın Kitaplar, s. 12.

⁷ Janaway, agy, s. 14.

masının, onun felsefesini şekillendiren temel düşüncelerin onda uyanmasını sağladığını söylemek yanlış olmaz. Freidrich Mayer aracılığıyla öğrendiği Hindu Upanişadlar, daha sonra Platoncu ve Kantçı öğelerle karıştırarak oluşturduğu *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'nın* orjinal içeriğinin üçüncü ögesi idi.⁸

Yeter Sebep İlkesinin Dörtlü Kökü adlı ilk çalışmasını tamamladı. Kitap, akademik ortamda bir başucu konusu olan yeter neden ilkesini ele alır, felsefe tarihinde onun ele alındığı yollar üzerinde kısaca durur ve sonra farklı neden çeşitlerini dört bölümde toplayarak onları açıklamaya geçer. Sistematik çerçeve, Schopenhauer'in düşüncelerini tümüyle, ama eleştirel bir şekilde özümselediği Kant'tan alınmıştı. Kitapta yeni bir şeyin başlangıcı olmak için yeteri kadar özgünlük vardır ve Schopenhauer'in gelecek olan asıl eserine ilişkin bir işaret olmanın ötesine geçer.⁹

İlk yayınlarından bir diğeri, 1816'da *Görme ve Renkler Üzerine* adlı denemesidir. Bu kısa kitap, onun, Newton karşıtı renkler teorisi 1810'ların başında basılmış olan Goethe'yle ilişkisinin bir ürünüydü. Bu teoriyi tartışırken Schopenhauer ve Goethe, birbirlerini oldukça yakından tanıdılar. Onun, *Görme ve Renkler Üzerine* çalışması, Goethe'nin düşüncelerinden bir parça ayrılır ve kendi çalışmasını daha iyi gördüğü gerçeğini saklamaz. Goethe'nin ilgisiz kalmasıyla, aradaki ortaklık yavaş yavaş azaldı, Schopenhauer büyük bir yıkıma uğramasa da hayal kırıklığı yaşadı. Daha sonra ona *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'nın* bir kopyasını gönderdi ve 1819'da onunla samimi bir şekilde bir araya geldi. Ama artık ikisi de yolları ayrılmış iki arkadaştı. Goethe'nin daha sonra söyleyeceği gibi, sonunda el sıkışan ve biri kuzeye diğeri de güneye doğru dönen iki insan gibiydiler.¹⁰

Schopenhauer'in anıtsal kitabını şekillendiren düşünce, isteme kavramı oldu. Burada Schopenhauer dünyayı iki taraflı bir şey olarak sunar, bunlardan biri *Vorstellung* (tasarım) ya da şeylerin kendilerini bize deneyimde sundukları biçimiyle dünya, diğeri de insan bilgisinin sınırlı olduğu düz görünüşün ötesinde, dünyanın kendisinde o olduğunu söylediği *Wille* (İste-

⁸ Janaway, agy, ss. 14-5.

⁹ Janaway, agy, s. 16.

¹⁰ Janaway, agy, ss. 16-7.

me). İsteme bir akıl ya da bilinç çeşidi veya şeyleri bir akılsal amaca göre yöneten bir şey de değildir. İstemenin özü itibariyle 'kör' olduğu ve hiçbir bilince sahip olmayan doğa güçlerinde de bulunduğu akla getirilirse, onun isteme kavramı, belki de en iyi, bir şeye *doğru yönelme* kavramıyla karşılanabilir. Bu kavramla asıl önemli olan, insan ruhunun parçalı bir yapı olarak görülebilmesidir: ruh, yalnızca anlama ve rasyonel düşünme kapasitelerinden değil, ama daha derin bir düzeyde bizim doğamızın bilinçli bölümlerini yöneten, ama aynı zamanda onunla çatışan, özü itibariyle 'kör' bir yönelme sürecinden oluşur.¹¹

1820 yılında, felsefe profesörü Hegel başkanlığında toplanmış olan üniversite hocaları önündeki konuşmasından sonra, Berlin'deki üniversitede ders verme hakkıyla ödüllendirildi. Hegel, Schopenhauer'in felsefede hoşlanmadığı bütün şeyleri kendi üzerinde toplayan bir örnekti. Akademik bir kariyere sahipti ve Schopenhauer'in aşağılamayla baktığı kurumsal otoriteyi kendi yararı için kullanıyordu. Kilise ve devleti destekliyordu, oysa bir ateist ve bireyci olan Schopenhauer'in buna ayıracak hiç zamanı yoktu. Tam bir muhafazakar olmasına karşın, Schopenhauer, siyasi devleti sadece mülkiyeti korumanın ve egoizmin aşırılıklarını törpülemenin bir aracı olarak görüyordu; Hegel'in 'insan varoluşunun bütün amacı' olarak devlet tasarımını benimsemedi. Hegel'in, ortak deneyimin sağladığı taze havayı solumak için hiçbir fırsat vermeden soyutlama üzerine soyutlama inşa ederek ilerliyor görünen bezginlik uyandıran bir tarzı vardı ve Schopenhauer onun yazılarını aşırı ölçüde şişirilmiş ve zihin bulandırıcı, hatta sahtekarca buluyordu.¹²

1831 yılında, kolera salgını Hegel'i de kurbanları arasına katarak Berlin'e ulaştı, Schopenhauer bunun üzerine şehirden ayrıldı. Kararsızlık içinde geçen günlerden sonra Frankfurt'a yerleşti. Artık daha fazla kitap yazabilmesi için bütün koşullar uygundu. 1836'da, kendi isteme öğretisini desteklemek için tasarlanmış olan ve bağımsız kaynaklardan bu öğretisinin yanında yer alan bilimsel kanıtları derleyip sunduğu *Doğada İsteme Üzerine* adlı çalışmasını bastırdı.¹³

¹¹ Janaway, agy, ss. 18-9.

¹² Janaway, agy, ss. 20-1.

¹³ Janaway, agy, ss. 22-3.

1844 yılında, ilk cildin yeni bir baskısıyla birlikte, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'nın* bir ikinci cildi basıldı. İkinci cilt birincisinden daha uzundu ve ikisi tek bir eser oluşturarak birbirlerini tamamladı. Ölümünden bir yıl önce, 1859'da ikisi birarada tekrar basıldı. Schopenhauer'in 1851 yılında iki cilt halinde basılan bir diğer kitabı da, *Parerga ve Paralipomena*'ydı. Bu ilginç başlığın anlamı, 'tamamlayıcı çalışmalar ve dışarıda bırakılan konular'dır ve bunun içeriği, geniş kapsamlı felsefi denemelerden, daha çok ayrı olarak basılmış olan daha popüler 'Yaşam Bilgeligi Üzerine Aforizmalar'a kadar genişler.¹⁴

Yapıtları, *Die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (Yeter Sebep İlkesinin Dörtlü Kökü) (1813); *Die Welt als Wille und Vorstellung* (İsteme ve Tasarım Olarak Dünya) (1819); *Über den Willen in der Natur* (Doğadaki İsteme Üzerine) (1836); *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (Etiğin İki Temel Problemi) (1841). Bu eserin birinci kısmı olan *Über die Freiheit des menschlichen Willens* (İnsan İstemesinin Özgürlüğü Üzerine) Norveç Krallık Bilimler Derneğinin ödülünü kazanmıştır. İkinci kısmının adı, *Über das Fundament der Moral* (Ahlakın Temeli Üzerine)dir. *Parerga und Paralipomena* (Küçük Notlar, Ekler) ise, Schopenhauer'in kendi deyişiyle "çeşitli konular üzerinde dağınık, ama sistemli olarak düzenlenmiş düşünceler"den ibarettir.¹⁵

b. Varlık, Bilgi ve İnsan Görüşü

Kuçuradi'ye göre, insanı sadece tür olarak ele almak, bilgi teorisinden hareket ederek insana bakmanın kaçınılmaz sonucudur.¹⁶ Bundan başka, kişiden değil, insandan hareket eden her etik görüşü için bir başka kaçınılmazlık da, insanın tek tek yapıp ettiklerini yapandan ayırarak ele alması, kendi başına davranışların moral değerini veya değersizliğini araştırmasıdır. Çünkü böyle bir hareket noktası olan her etik, yani insanlar arasında bütünlükleri bakımından yapı başkalığı görmeyen her etik, ancak insanın tek tek yapıp ettiklerini problem edinebilir ve davranışlar arasında fark görebilir.¹⁷

¹⁴ Janaway, agy, ss. 24-5.

¹⁵ Gökberk, agy, s. 450.

¹⁶ Kuçuradi, agy, ss. 2-3.

¹⁷ Kuçuradi, agy, s. 3.

Bu bakımdan, hareket noktası bilgi problemi olan ve geçerlikte olan morali baş değer olarak “kabul eden” Schopenhauer’in, ikili bir insan görüşü ortaya koyması doğaldır. Ancak, Kuçuradi’ye göre, Schopenhauer bununla kalmaz ve her ne kadar bir eylemin moral değerini veya değersizliğini belirleyen temeli araştırırsa da, her eylemin onu yapan için zorunlu olduğunu, bir insanın her durumda ancak davrandığı gibi davranabileceğini söyler; yani etiğinde tek insandan, kişiden hareket ederek, onu kendi insan görüşüne dayandırır. Schopenhauer’de etik bir varlık olarak insanın anlaşılabilmesi için, onun insan görüşünün bilinmesi şarttır. Ona göre, eylemlerin hepsi zorunludur, başka türlü olamazlar; aralarındaki fark, onları yapan tek tek insanların insan olarak yapı farkına dayanır. Kuçuradi’ye göre, ilk defa Schopenhauer’le etik antropolojiden ayrılmaz olmuştur.¹⁸

Schopenhauer’in insan görüşünde üç çeşit ikilik görülebilir. Biri, insanın bilen yanı ile isteyen yanının ikiliğidir: insanın bir bilen yanı, bir de eğilimler yanı, yani istemesi vardır. Ancak, insanın bilen yanı isteyen yanına karşı çıkmaz; çünkü ikisi birlikte “kişi”yi –belirli bir yerde, belirli bir zamanda yaşayan ve nedensel bağlar içinde olan insanı– meydana getirir; bilgi de, o insanın istediklerini gerçekleştirmesi için bir araçtır. Schopenhauer’de insanın bilen yanı, “aklı”, Kant’ta olduğu gibi söz gelişi, kişinin “iyi” yanı, kişinin moral bir varlık olmasını sağlayan yanı değildir.¹⁹

Bilgi teorisi açısından bakıldığında görülen bu ikiliğin bir devamı olarak ortaya çıkan Schopenhauer’in insanındaki ikinci ikilik, isteyen bir varlık olarak insanın ikiliğidir: bu, isteyen bir varlık olarak insanın beden-karakter ikiliğidir. Bu ikilik, eski beden-ruh, istemeler-akıl ikiliğine paraleldir; ama Schopenhauer buna, kendi insan görüşüyle yeni bir anlam kazandırır. Schopenhauer’de eski “ruh”a ve “akla” paralel olan şey, insanın karakteridir; ama yine bu karakter, bir insanı moral yapan yanı değil, onu kişi yapan yanıdır.²⁰

Bu iki ikilik söz konusu olduğu sürece, insanın eylemlerinin moral değeri yoktur. Zaman-mekân ve yeter sebepler zincirinin

¹⁸ Kuçuradi, agy, s. 3.

¹⁹ Kuçuradi, agy, s. 3.

²⁰ Kuçuradi, agy, s. 4.

içinde insanın, hayvandan ve diğer varlıklardan yapıca farkı yok, ancak sahip oldukları aynı imkânların derecesi bakımından farkı vardır; bu aynı derece farkı, aynı zamanda, insanlar arasında da vardır. İnsan “kişi” olduğu sürece, yani nedensel bağlarını kıramadığı, “kişiliğini” silemediği sürece, egoisttir ve bütün yapıp ettiklerinin temelinde şu veya bu şekilde, açık veya kapalı olarak, kendisi –bir çıkarı, bir eğilimi, kendisi için istediği bir şey- vardır. Schopenhauer’in yaptığı, geçerlikte olan moralle ve onun temelinde bulunan insan görüşüyle bir hesaplaşma değil, bunların çeşitli temellendirmeleriyle bir hesaplaşmadır. Kendisi de, her türlü tartışmanın dışında gördüğü bu moralin ve insan görüşünün yeni bir temellendirmesini yapmak çabasıdır.²¹

Buraya kadar anlatılan ikilikler, kişi olarak insandaki ikiliklerdi. Schopenhauer’de insan ide olarak da ikili bir varlıktır. Bu ikilik, Schopenhauer’in onu dile getirdiği şekilde ilk bakışta bilgisel bir ikilik gibi görünse de, aslında varlıksal ikiliktir. Zaman ile mekân ve nedenselliğin bağları içinde bulunan tek insan, “kişi” özgür değildir; bilgisi hep istemesine hizmet eder ve şeyler ile insanları ancak nedensel bağları içinde görür. Her şey kendisine göre, kendisiyle olan ilgisi bakımından anlam ve değer kazanır; bundan dolayı, yapıp ettiklerini motifler belirler ve kayıtsız şartsız bütün yapıp ettiklerinin temelinde egoizm vardır. Zaman ve mekân ile nedensellik bağları dışında bulunan insan ise, “kişiliğini” silen, istemesini kıran özgür insandır; bu insanın bilgisi, istemesini emrine alır ve o, tek şeyde ideyi –kişilerde insanı- görür; şeyler, insanlar ve durumlar bu insan için motif olmaktan çıkar ve bütün yapıp ettikleri hak duygusuna dayanır; bu insan da dünyayla birdir, ide olarak dünyanın gözü ve taşıyıcısıdır; ancak böyle bir insanın yapıp ettiklerinin moral değeri vardır.²²

Ancak, Kuçuradi’ye göre, bir bütün olarak her insan, nedensel bağların ya hep içinde, ya da hep dışında yaşar. Nedensel bağlarından sıyrılamayan her insan motiflere göre davranmak, her durumda ancak davrandığı gibi davranmak zorundadır ve egoisttir; bu nedensel bağlardan başka bir şey göremez. Neden-

21 Kuçuradi, agy, s. 4.

22 Kuçuradi, agy, ss. 4-5.

sel bağlardan sıyrılan her insansa, özgür eylemde bulunmak zorundadır; şeyleri olduğu gibi görmek, tek şeyde hep ideyi görmek zorundadır ve her durumda o da ancak ve ancak davrandığı gibi davranabilir. Çünkü bir insanın nedensel bağları içinde yaşaması veya özgür bir insan olması, onun bütünlüğüyle ilgilidir. Bir insan bazen özgür olarak, bazen de nedensel bağlarına göre eylemde bulunamaz. Ama, özgür olsa da, olmasa da, her durumda davrandığı gibi davranmaktan kaçınamaz; yapıp etmelerinde özgür değildir insan. Aynı şey başka şekilde dile getirilirse, Schopenhauer'de etik bakımından iki tip insan vardır: nedensel bağları dışına çıkamayan ve ancak nedensel bağları gören insanlar, yani şu veya bu şekilde hep çıkarlarının peşinde olan, eğilimleri ve kompleksleriyle didişen insanlar; ve kendi "kişiliklerini" silmiş insanlar, yani kendi nedensel bağlarını koparabilen ve şeyler ile insanları nedensel bağları dışında görebilen insanlar. Bu, ide olarak insanın varlıkça ikiliğidir.²³

Öte yandan, Schopenhauer insanı akıllı, sanatçı ve ulu insan diye üçe ayırır. Akıllı insan egoisttir, gündelik hayat içinde, sıradan bir şekilde yaşar ve nedensellik zinciri içinde kalır. Sanatçı insan ise istemesini ara sıra susturan insandır. O, deha veya dahi olarak görünür. Ulu insan ise, istemesini susturan, bilen ve isteyen insandır.

Schopenhauer'de kişiden hareket eden bir insan görüşü vardır. Ona göre, isteme, özü acı çekmek olan bir şeydir; kendisinde acı çeken isteme sahip olamayan kör bir şeydir. Varlık, kendinde bilinçsiz isteme olarak 'temel isteme'dir. İnsan için bilgi nesnesi olan yerde tek tek nesneler bulunur. İsteme ulu insan için söz konusuysa, ideler sanatçı insan için, tek tekler de akıllı insan için söz konusudur. Bütün bunlar dünyayı oluşturur. Dünya inorganik, organik hayvan ve insan şeklinde görülen bir basamaklılıkla ortaya çıkar. İnorganik dünyada ide maddesel olmanın şartı şeklinde görünürken, organik dünyada maddesel olmanın şartına tepki eklenir. Hayvan aşamasında bunlara hareket eklenirken, insanda bilme ve isteme eklenir; insan bilen ve isteyendir. Burada ontoloji, insan felsefesi ve bilgi felsefesinin bir arada olduğu görülür.

İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'nın I. Bölümünün önemli

²³ Kuçuradi, agy, s. 5.

bir kısmı, algı ve kavramsal düşünme arasındaki farka ayrılmıştır. Schopenhauer algısal yeteneklerimizin diğer hayvanlarla ortak olduğunu, bizi onlardan farklı kılan şeyin ise kavramlar ve akıl yürütme olduğunu düşünür. Dünyayı algılamak, zihin ya da anlama olarak adlandırdığı yetinin işidir ve kavramsal düşünme ve yargı gücünün bunda hiçbir rolü yoktur. Öte yandan, kavramları yargı oluşturmak için kullanmak, yargıları öncül ve sonuç olarak birbiriyle ilişkilendirmek akıl olarak adlandırdığı yetinin işidir. Aklın önemini küçümseyerek ve kavramları doğrudan deneyimin ya da görünümün az ya da çok belirsiz soyutlamaları olarak ele alarak, Schopenhauer, insan akli ve diğer canlı yaratıkların akılları arasında varolduğu düşünülen uçurumun kapanmasına giden yolu aralamıştır.²⁴

Diğer olayların ancak olup bittiği gözlenebilir, ama benim bedenimin hareketleri benim istememin ifadeleridir. Schopenhauer'in isteme edimlerine ilişkin açıklaması ikici görüşe karşıdır. İkici görüşte olan biri, akılsal alanın ve bedensel alanın birbirinden ayrı olduğunu ve istemenin akılsal alanda gerçekleşen bir olay olduğunu, beden hareketlerinin ise bundan ayrı bir şey olarak fiziksel alanda olup bittiğini ileri sürerdi.²⁵

Genellikle isteme olarak adlandırdığımız şey, bizi dünyanın olduğu şeye götüren sorunsuz bir rehber olarak düşünülmüştür. Dolayısıyla 'isteme', gene insan eylemlerine uygulandığı haliyle anlaşılmalıdır; bununla birlikte onun anlamını, en azından dünyadaki her sürecin bir akli, bilinci ya da bir amacı olduğu şeklindeki düşünce barbarlığına düşmekten sakınmaya yetecek kadar genişletmeliyiz. Schopenhauer, dünyanın büyük ölçüde kör ve 'anlayıştan yoksun, tek taraflı ve değiştirilemez bir şekilde' işlediği konusunda bizi kendi yanına çekmeye çalışır -ve hatta aynı şey, ona göre, istemenin her tek insanda açığa vurduğu pek çok hal için de doğrudur.²⁶ Bu, şüphesiz, doğada bilinçli bir amacı olsun ya da olmasın her gücün, en incelişmiş olanlarının bile, yönelmenin ya da amaç peşinde koşmanın bir formu olarak anlaşılması gerektiği anlamına gelir.²⁷

Schopenhauer için, isteme varolanın aslı ve baştanbaşa is-

²⁴ Janaway, agy, ss. 49-50.

²⁵ Janaway, agy, ss. 51-2.

²⁶ Janaway, agy, ss. 55-6.

²⁷ Janaway, agy, s. 56.

teme olandır; o, sadece kendini, isteme olarak, varolanın aslı olarak görmek ister. Çünkü "kendinde" durumunda olan isteme, kendi kendiyile bir olduğu durumda bilinçsizdir. İsteddiği şey bu anlamda bilinçli olmaktadır, yani kendi kendini doyurmaktır. Yoksa başlangıçta aç olan bir istemedir; açlığı da kendi bilincine olan açlıktır. Bu noktada zayıf olduğu şey beslenme ihtiyacıdır. Kendini var kılabilmesi, canlılığını sürdürebilmesi açlığını giderbilmesiyle mümkündür. Kendinden başka hiçbir şey olmadığı için de kendisiyle beslenmek zorundadır. Öte yandan, bilinçli olmak, istemenin kendi kendini görmesi anlamındadır. Kendisini görmezse, kendisini görme açlığını gideremezse, temel isteme, varlığını da ortadan kaldırabilir. Temelde olan şey yaşama içgüdüsüdür; burada temel varlık bilinçsiz bir yaşama itimi içerisindedir.²⁸

İstemenin kendini kendi karşısına bir başka forma bürünecek koyması onun nesneleşmesidir. İstemenin kendisini bir şey olarak kendi karşısına koyduğu ilk basamak inorganik basamaktır. Nesneleşme basamaklarından inorganik basamak, varolanların ilk örneği durumundadır; daha uygun bir ifadeyle, isteme, doğrudan nesneleşmeyi dört basamakta gerçekleştirir; buna dört aşama da denebilir. Her bir basamak ya da aşamada ide olarak nesneleşir. İstemenin birden çok basamakta nesneleşmesinin neden, onun sürekli olarak kendini en açık gösterecek ideyi arama çabasıdır. Bu arama çabası, sürekli bir çatışmayı gerektirir. Bundan dolayı da ideler her bir basamakta istemenin genel yapısındaki çatışmayı sürdürürler ve her basamak bir sonraki basamakla/basamağıyla çatışmasını devam ettirir. Çatışma her basamağın kendi içindedir; çatışmanın ortaya çıkışı o basamağın kendisine özgü olanağıdır. Hepsinde ortak olan yan güçlünün güçsüzü yenme çabasıdır. Güçlünün güçsüzü yenme çabasının nedeni, kendisini en net ve en güçlü gösterecek birisini aramasından kaynaklanır. Schopenhauer için, ide türlerin ya da tiplerin genel adıdır; bütün o tiplere ya da türlere adını verdirendir.²⁹

Bununla birlikte, istemenin ilk nesneleşme basamağında Temel İsteme henüz belirsiz ve kuvvetsizdir. Ancak bu haliyle

²⁸ Kuçuradi, agy, ss. 30-2.

²⁹ Kuçuradi, agy, ss. 33-4.

isteme yine de inorganik dünyanın temelidir. Bu temel içinde yer alan sayısız teklerin ilk örnekleri de bu ide basamaklarında görülür. Burada bilen de bilinen de bir ve aynı şeydir. İlk basamak varlık basamaklarının en zayıfı, ancak taşıyıcısıdır; bu ide basamağı şeyin madde olmasının şartını gerektirir. Dolayısıyla madde olan her şey kendi temelini bu basamağı taşıyarak kazanır. Bu basamağın yapısını taşıyan, yani şeye de madde olma imkânını veren ama bundan daha güçlü ve istemeyi taşımada daha net olan bir diğer basamak organik olanın temelini veren basamaktır ya da aşamadır. Bu basamağın özelliği madde olmayı sağlamak, yani ilk basamağın temel yapısını taşımak artık kendisine özgü yenilik olarak da tepki vermeyi taşımaktır; bu tepki ise, yaşamsal olanın belirtisidir. İstemenin üçüncü varlık basamağı da kendinden önceki iki basamağın ana özelliklerini, yani madde olmayı ve tepki vermeyi taşır. Bunlara ek olarak ona özgü olan yenilik harekettir; yaşamsal olana doğru yönelmektir ve etkiye tepki göstermek durumudur. Bu basamağın temel özelliği budur. Bu basamağın idesine uygun olanlar, beslenmek, yaşamak için uygun gördükleri şeye yönelme kabiliyeti taşırlar. Ayrıca ilk defa bu basamakta farklı cinsler olarak farklı özellikler taşıyan ideleri görebiliriz. Bu özelliğinden dolayı da çatışmayı içinde en çok barındıran basamak olarak görülür. ve bu basamakta oluşan canlı hem daha aşağı basamaktakileri hem de kendi türünün zayıflıklarını yenme çabası içindedir. Ancak bu çaba başıbozuk bir çaba değildir. Kendine özgü kural ve düzeni vardır. Bu düzeni sağlayan anlama yetisidir. Öte yandan, istemenin nesne haline geldiği en son basamak da ide olarak insan yanıdır. İstemenin kendini en güçlü hissettiği ve en net gördüğü basamaktır. Bu basamak da kendinden önceki basamakları taşımaktadır. Ancak bu basamağı diğerlerinden farklı ve yeni kılan bilmedir. İnsan idesi bilme ve isteme'nin en açık görüldüğü basamaktır. İnsan bilen ve isteyendir.³⁰

Kuçuradi'ye göre, Schopenhauer'de ide, şeylerin, teklerin değişmez ve kalıcı ilk örnekleridir. İstemenin bir tür görüntüsüdür ve türü o tür yapan şeydir. Böylesi bir varlık karakteri taşıyan ide günlük hayatta zaman ve mekân formlarının içinde yer almaz. Yani ide deney dünyasında dile getirilemez. Temel

³⁰ Kuçuradi, agy, ss. 34-7.

isteme kendini varlık basamaklarında ide olarak nesneleştirir. İdeler aracılığıyla da deney dünyasında tekler olarak nesneleşir. Yani ide, hem istemeyle hem de teklerin yer aldığı deney dünyasıyla ilişki içindedir. İstemenin ideler aracılığıyla nesneleşmesine Schopenhauer, Temel İsteme'nin dolaylı nesneleşmesi demektedir; nesneleşen şey istemenin kendisidir.³¹

Bu bağlamda, Temel İsteme bir formuyla nedenselliğin dışındadır; diğer formuyla nedenselliğin içindedir. İde doğrudan ideleştirme formundayken isteme yeter-sebep-ilkesi'nin altına girmez. Dolayısıyla ide ne çokluk ne de değişim içerir. Oysa dolaylı nesneleşmesinde, yani ideler aracılığıyla tekler olarak görüldüğünde, hem çokluk hem de değişimi içerir. Nedensellik ilkesinin geçerli olduğu tekler dünyasında teklerin o tekler olarak ortaya çıkışı rastlantısaldır. İdelerine uygun, onların örneği olarak, teklerin ortaya çıkması idelerin bütünlüğünü ve varlık basamakları arasındaki sıkı ilişkiyi zedelemesiz.³²

Schopenhauer'e göre, biz dünyayı üç formda görmekteyiz. Buradan üç farklı bilme tarzına sahip olduğumuz sonucu çıkar. Dünya dediğimizde bu üç formun olduğunu düşünürüz. Öte yandan, kişiler, nedensellik zinciri içinde deney dünyasına bağlıdır. Beden ve karakter yapısına sahip olan kişilerde beden önceki üç varlık basamağını taşıyan yandır. Karakter ise yenidir. Bilme ve istemenin karakter ile bağı vardır. Kişi bilen yanı sıra dünyayı nesne edinebilir. Bir kişiyi diğer kişilerden ayıran, onun bilen ve isteyen yanının işleyiş biçimidir.³³ Bu işleyiş temel insan tiplerini ayırt etmemize yarar. Schopenhauer üç temel tip insan (kişi) ayırt eder. İlki, bilen yanını isteklerini doyurmak için kullanan tiptir. İkincisi, istemesini bilginin emrine veren, yani istemesini susturabilen insan tipidir. Ancak bu susturma işi ara sıra olup biter. Üçüncü tip insan, istemesini tamamen susturan insandır. Bir başka deyişle, birinci tip "kişilik sahibi"dir; ikinci tip kişiliğini ara sıra ortaya çıkarandır; üçüncü tip ise kişiliğini tümüyle silen insandır. Görüldüğü üzere Schopenhauer'de kişilik tercih edilebilir bir şey değildir. Çünkü insanın kişiliği onu bütünüyle isteklerinin emri yapan yandır. Bu ise kişileri sıradan ve yığın yapan özelliktir. Bu bilgi-

³¹ Kuçuradi, agy, ss. 18-20.

³² Kuçuradi, agy, s. 31.

³³ Kuçuradi, agy, ss. 40-3.

nin ışığında insanların istedikleri zaman karakterlerini, kişiliklerini silebilecekleri anlamı çıkarılamaz. Schopenhauer'e göre bir insanın kişiliği neyse o her durumda aynıdır. Onların bilen ve isteyen yanlarının işleyişi nasılsa ona bağlı olarak da hep o kişi olacaktır. Schopenhauer'in söylemek istediği şey, bir insanın nasıl davranıyorsa öyle davranmak zorunda olduğu için öyle davrandığıdır. İstemediği halde böyle değil de öyle davrandığını söylemek, kişinin kendi kendini aldatmasıdır.³⁴

Birinci tip, Akıllı İnsan, günlük bilgi, bilimin bilgisi ile yaşarlar. Tek teklerin alanındadırlar. Nedir? Neden? Acaba? sorularını sorarlar. İkinci Tip, Sanatçı İnsan, İstemesini ara-sıra susturan, Deha'dır; sanatın bilgisi ile ilgilenir, ideler alanındadır. Üçüncü tip, Ulu İnsan, İstemenin bilgisi ile ilgilenir, teklerin alanının bilgisine sahiptir.

Bununla birlikte, birinci tip insanlar arasında bilim yapanlar da yer alabilir. Bu alandaki kimse akıllı insandır; bu akıllılık kendisi içindir. İstek, isteme hep bir gereksinimden, bu nedenle eksikliğin, gereksinim duyulan şeyin yol açtığı acı çekmekten dolayı ortaya çıkar. İsteme temelde acı çeken bir istemedir. Bundan dolayı Schopenhauer'e pesimist denir. Kişide kendini gösteren Temel İsteme kişinin hep aç olmasını, bu anlamda doyma çabasını ve acıyı, canlı tutar. Henüz istemelerini kıramamış insanlar kendilerine, yaşamın akışına, isteklerinin sonu gelmez yapısına bakamadıkları, dolayısıyla bilen yanlarını istemelerinin önüne çıkaramadıkları için, kendileriyle diğer insanların ve canlıların yapıları arasında ilişki kuramazlar. Onlar gündelik hayatı yığının nüvesi olarak yaşar ve hiçbir zaman kişiliklerini silemezler. Bu tip insanlar, yani bilen yanlarını bu tarz kullananlar, akıllı insanlardır. Nedensellik bağlarını kavrayan bilgi bu insanların başarılarıdır. Yani teklerin bilgisini edinebilirler; deney dünyasının bilgisini edinebilirler.

Schopenhauer için, günlük alan içerisinde yaşayan insan tipi kendini ancak bilen ve isteyen yanının ilişkisine bakarak tanıyabilir. Bu tanıma kişinin karakterini değiştirmesini beklemez. Kişi, kendini tanıyarak, yaşamını bildiği gibi, belki biraz daha önlem alması gerektiğini bilerek sürdürebilir. Ona göre dünya baştan başa istemenin hüküm sürdüğü bir yerdir. Böyle bir

³⁴ Kuçuradi, agy, ss. 69-72.

insan tipi, kişide insanı, tekte idesini görme kapasitesine sahiptir. Bir kere kendini tanıyınca o kişi yaptığından başka türlüünü yapamaz. Kendini tanıyamayan, bunu problem edinmeyen kişi ise, her zaman yaptığından daha iyisini ya da farklı olanı yapabileceğini sanır. Kişinin ortaya çıkan kendi karakteri hakkındaki tam bilgisi, insana, kazanılmış karakter denen şeyi verir. Ancak kazanılmış karakteri olan insan, istemesine evet ya da hayır diyebilen insandır.³⁵

Schopenhauer bilimin bilgisinin kişilerin hayretlerinden doğduğunu belirtmektedir. Buna göre, birçok nesneyi görerek o nesnenin idesine ulaşılabilir. Bütün bilgilerin temelinde görecelik edinilen bilgi vardır. Kuçuradi'ye göre, Schopenhauer, 'herkes çabalarsa idenin bilgisine ulaşabilir' dememektedir. Deha baktığı şeyde kendisini silebilen insandır. Sanatçının görmesi o şeyde kendisini kaybetmesi, yitirmesidir. Gördüğü şeyde bir ve aynı olan sanatçı bize bir tür bilgi verir. Sanatçı, seyre daldığı idealar dünyasında baktığı şeyi bir ve aynı şekilde gösterir. Burada, saf seyre dalma denen şeyle idealar dünyasına yükselmek söz konusudur. Schopenhauer, istemenin kendisini yansıtan tek şeyin müzik olduğunu ileri sürer. İstemesini sürekli olarak susturan insan Varlık'ın/İsteme'nin kendisini görebilen, hayatın kendisini, istemenin kendisini bilinçli olarak göreceğini olduğunu bilen kişi istemesini susturabilir.³⁶

Öte yandan, Schopenhauer her kişinin diğerlerinden farklı bir karaktere de sahip olduğuna inanır; burada zihin ikinci planda kalır. Ona göre, bir kimsenin bir tek olarak diğerlerinden ayrı olan kimliğini oluşturan asıl şey, zihinsel yetenekler ve özellikler ya da bilincinin devamlılığı değildir. Aynı türe ait olduğumuzdan aradaki farklar bazen çok küçük de olsa, Schopenhauer için her insanın karakteri biriciktir. Eylemleri açıklama ve tahmin etme söz konusu olduğunda, tek'in karakteri kendisini gösterir. Bir eylemin güdülerini izlediği doğrudur; ancak bu, eylemi gerçekleştirenin karakteriyle birlik içinde olur. Farklı kimseler tarafından aynı şekilde algılanan ve kavranan aynı nesnel koşullar kümesi, onları, oldukça farklı şekillerde eylemde bulunmaya yöneltebilir. Eğer her bir kişinin karakteri

³⁵ Kuçuradi, agy, ss. 50-2

³⁶ Kuçuradi, agy, ss. 84-7; Eren, I. (2005) *Sanat ve Bilgi İlişkisi*, Bursa: Asa Kitabevi, 47-8.

rini ve onların maruz bırakıldıkları bütün güdülerini tam olarak bilebilseydik, başka bir şeye gerek kalmadan onların bütün eylemlerini tahmin edebilirdik. Schopenhauer'e göre, ne olduğumuz kısmen nasıl eylediğimizi belirler. Burada söz konusu olan ilke, aynı etki altında bulunan farklı doğal tözlerin çeşitli davranışlarını tahmin ederken kullandığımız ilkedен farklı değildir. Aynı güdünün farklı insanlar üzerindeki etkisi, tıpkı güneş ışığının balmumuna beyaz rengi ve klorik gümüşe siyah rengi vermesi ve tıpkı ateşin balmumunu yumuşak, ama çamuru sert yapması gibi, oldukça farklıdır.³⁷ Schopenhauer, bir kimsenin sahip olduğu karakterin, hem değişmez hem de doğuştan olduğunu ileri sürer. Ona göre, ne olduğumuzu, ne seçebiliriz ne de değiştirebiliriz.

Bununla birlikte, karakterin doğuştan olduğu düşüncesi, bir kez daha insanı doğanın diğer parçalarıyla birlikte aynı şekilde ele alma gerekliliğini açığa çıkarır. Schopenhauer, bir meşe ağacında kayısı üretmeye çalışmanın aptalca olduğunu söyler. Bunun gibi, insanlarda da türe özgü doğuştan bir karakter vardır. Schopenhauer, insanın, bir karakterin oluşabilmesi için deneyime ihtiyaç duyan düz, boş bir tahta olmadığına inanır. Ona göre biz, bilgiye sahip olmadan ya da dünyayı algılamaya başlamadan önce, üzerimizde etkide bulunan şeylere karşı pozitif ya da negatif hislerle tepkide bulunan isteme yaratıklarımız. İnsanda, zihinsel dünya kavrayışı tarafından şekillenmemiş, kendisine özgü temel bir yapı vardır.³⁸

c. Sanat Görüşü

Janaway'a göre, ideaya hem kendinde şey hem de tasarım olarak işlev yüklendiği görülmektedir; ancak başlangıçta bu iki kategorinin birbirini karşılıklı olarak dışladığı varsayıldığına göre, ideanın böyle görünmesinde belli bir zorlama olduğu açıktır. Bazı yorumcular, ideaların fazla düşünmeden konulmuş, biçimsiz bir eklenti olduğunu düşünmektedirler. Bununla birlikte, bu değerlendirme, idealar sistemde en önce yerini alan parçalardan biri olduğundan ve ikinci bölümde doğada istemenin nesneleşmesinin açıklandığı yerde betimlenmiş olduğundan bütünüyle haklı sayılamaz. Burada kavramamız gereken,

³⁷ Janaway, Christopher, agy, ss. 89-90.

³⁸ Janaway, agy, s. 92.

doğanın yalnızca tek tek şeyler ve olaylar çokluğunu değil, ama aynı zamanda bunların ait oldukları, değişmeyen tekil türleri de içerdiği. Schopenhauer bunun gibi türlerin zaman dışı idealler olduğunu ve onlara ilişkin kavrayışımızın dünyanın ulaşabileceğimiz en nesnel bilgisi olduğunu düşünür. Schopenhauer, Platon'u izleyerek ideaların gerçeklikte, öznenen bağımsız olarak varolduğunu iddia eder. Onlar kavram değildir. Kavramlar, gerçekliği genel terimlerle kavramak için oluşturduğumuz akılsal kurgulardır; ama idealar doğanın keşfedilmeyi bekleyen parçalarıdır. Schopenhauer için, onlar kavramsal düşünmeyle değil, ama algı ve imgelem gücüyle keşfedilebilirler.³⁹

Sanatsal üretimin deha olarak adlandırılan ve düz yetenekten ayırt edilmesi gereken bir şeyi gerektirdiğine inanmakla Schopenhauer, o zamanlar hakim olan görüşe oldukça yakın bir yerde durmaktaydı. Ama dehanın ne olduğuna ilişkin kendisi bir açıklama getirir. Ona göre deha, 'istemeye hizmet etmek için gerekli olandan, çarpıcı bir şekilde daha güçlü bir gelişmişlik düzeyinde yer alan bilme yetisine' dayanmaktadır. Dehaya sahip bir kimsenin üçte ikisi zihin, üçte biri istemedir, 'normal bir kimsede' ise bunun tam tersi söz konusudur. Ancak bunun anlamı, dehaların istemeden yoksun olduğu değil -böyle kimseler genellikle güçlü duygulara sahiptirler-, ama onların zihinlerinin, kendilerini istemeden büyük ölçüde ayırma yeteneğine ve bağımsız olarak iş görme gücüne sahip olduğudur.⁴⁰

Deha, Schopenhauer'ın 'dünyanın kendisini gördüğü göz' metaforuyla ima ettiği, kişilikten bağımsız olan bir şeyin yerini tutar. Deha, sadece bir tek değil, ama 'aynı zamanda kendiliğinden insanlığın bütününe ait olan saf bir zihindir'. Kendisini bu tekte açığa vuran istemeyi terk etmesiyle ve zihnin ondan bağımsız olarak hareket etmesini sağlamasıyla, deha, 'tekte evrenseli görme' yeteneğine sahiptir. Dehanın asıl alanı, yaratıcı algıdır, kavramsal düşünme değil. Bir önermenin etrafında kurgulanan ya da tümüyle rasyonel bir plana göre çalışılmış olan sanat, diğeriyle kıyaslandığında ölüdür ve ilgi çekici olmaktan uzaktır. Resim sanatının sembolik bir benzetme formu haline dönüştüğü ve bir koda göre imgelerin anlamlarının çö-

³⁹ Janaway, agy, ss. 100-1.

⁴⁰ Janaway, agy, ss. 102-3.

zülmesiyle kavranabildiği bir yerde ortaya konulan bir çalışma buna bir örnektir; ortaya çıkan Schopenhauer'in görüşünde sanatın kendisine yabancı bir şeydir. Dehalar insanlar arasında seyrek görülür, çünkü onlar bir anlamda doğal değildir. İnsanlığın büyük çoğunluğunda, Schopenhauer'in teorisinin de öngöreceği gibi, zihnin işleyişi tek tek amaçlara ulaşma gereğinin altında iş görür. Zihin, istemenin bir aracıdır ve ebedi İdeaları amaçsız ve yaratıcı bir şekilde kavraması ve aktarması için biçimlendirilmemiştir.⁴¹

Öte yandan, Schopenhauer'in sanat görüşünde müzik önemli bir yer tutmaktadır. Onun felsefi müzik teorisi, diğer sanatlarla ilişkin açıklamalarından ayrı bir yere konulur ve müzik çevrelerinde ve estetik alanda kendine özgü bir çekim gücü vardır. Müziğin duyguları ifade etme gücüne ilişkin en çarpıcı teorilerden biridir, bununla birlikte, bu fenomeni açıklamayı deneyen diğer denemeler gibi tam olarak ikna edici olmaktan uzaktır. Schopenhauer'in görüşüne göre müzik, 'istemenin kendisinin bir kopyası'dır. Diğer bütün sanat formları, istemenin, açığa vurduğu deneyimlenebilen hallerine ilişkin İdeaları bize sunarken, müzik bu İdeaları atlar, 'nasıl *dünyanın* kendisi bütün istemenin dolaysız bir nesneleşmesi ve kopyası ise, o da aynı şekilde istemenin dolaysız bir nesneleşmesi ve kopyasıdır'. İsteme kendisini bir kez içinde yer alan tekil fenomenler ve evrensel türleriyle bütün dünya olarak, bir kez de müzik olarak sunar. Bu bağlamda, Schopenhauer'in görüşünün iki yanı olduğu söylenebilir. Biri müziğin anlamını kendimizden aşına olduğumuz hissetme ve yönelme durumları ile ilişki içinde açıklamayı dener. Diğeri, doğadaki fenomenler dizisi ile müziğin oluştuğu farklı öğeler arasında geniş çaplı bir analogi kurar.⁴²

⁴¹ Janaway, agy, ss. 103-4.

⁴² Janaway, agy, s. 112-3.



VI. BÖLÜM: Materyalizm

1. Ludwig Feuerbach

a. Hayatı ve Eserleri

Ondokuzuncu yüzyıl Alman materyalizminin önemli bir düşünürü olan Ludwig Feuerbach'ın (1804-1872) temel eseri *Hıristiyanlığın Özü*'dür. Felsefesi ya da daha ziyade 'karşı felsefesi', bir hümanizm ve doğalcılık şeklinde gelişen, dini, insanlıkla ilgili doğruların bilinçsizce yansıtılması olarak dile getiren Feuerbach, felsefeye önce Hegel'in nesnel idealizmini benimseyerek başlamış, ancak, daha sonra, maddeciliği savunmuştur.

27 Temmuz 1804'te Landshut, Bavyera'da doğdu. Hukukçu Paul von Feuerbach'ın dördüncü oğlu olan Ludwig Feuerbach, Berlin'de Hegel'in yanında felsefe öğrenimi yapabilmek için ilahiyat çalışmalarını bırakmıştır. 1828'de Erlangen Üniversitesinde doçentlik sınavını vermiş, ama naturalizme (doğalcılık) eğilimi yüzünden meslek yaşamında ilerleyememiştir. Bütün yaşamı boyunca tam bir idealist olarak bilime bağlı kalmayı akademik mesleğine üstün tutmuştur. Bu yüzden, ömrünü, oldukça güç yaşam koşulları içinde geçirmiştir.¹ *"Gedanken über Tod und Unsterblichkeit"* adlı ilk kitabını Hegel'in ölümünden bir yıl önce imzasız olarak yayınlayan Feuerbach, 1839'da *"Hıristiyanlık Özü"*nü yayınlamıştır. Daha sonra "Geleceğin Felsefesinin İlkeleri", "Hegelci Felsefenin Eleştirisi" gibi önemli

¹ Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 108.

yazılar kaleme almış, 13 Eylül 1872'de, Rechenberg'de ölmüştür.

b. Materyalizm ve Felsefe

"Alman idealizminin yitirilmiş oğlu" olarak adlandırılan Feuerbach, öğrenimine teoloji ile başlamış, inançlarının sarsılması üzerine felsefeye geçmiştir. Feuerbach, başlangıçta Hegel'den hareket eder ve ilk yazılarında Hegel'e açık bir bağlılık gösterir. Berlin'de Hegel'in yanında felsefe öğrenimi görmüş, sonra ondan ayrılıp kendini doğa bilimleri üzerine çalışmak için Erlangen'e gitmiştir. Hegel'den tam bir ayrılmayı "Hegel Felsefesini Eleştiri" yazısı ile yapan Feuerbach, dialektik konusunda ona olan yakınlığını sürdürür.²

Feuerbach'a göre temel olan şey doğadır; doğanın dışında hiçbir şey yoktur. Her şey gibi düşünce de doğanın ürünüdür. O, düşüncenin maddi bir organ olan beyinden çıktığını iddia etmektedir. Madde insanın varlık ve bilgi yapısının temelidir. Feuerbach için, dış dünyadan, deneyden, duyusaldan hareketle felsefe yapılmalıdır. Felsefenin başlangıcı sonlu, yani belirli olandır. Bu da gerçek olandır. Ona göre hakiki olan öz, sonlu özden, o da içinde bulunduğumuz gerçeklikten başka bir şey değildir. Felsefenin en önemli yasasını ve görevini, neyin ne olduğunu kavramak, şeyleri ve özlere oldukları gibi düşünmek ve idrak etmek olarak belirler.³

Feuerbach, felsefenin belirli bir nesnesinin olmadığını ve felsefenin nesnesi üzerine düşünmek için hazır bir ilkeye veya yönteme sahip olmadığını iddia eder. Ona göre, felsefe varsayımsızdır. Bu onun başlangıcı ve kendisini diğer bilimlerden ayıran özelliğidir. Felsefe realiteye sonda ulaşmaz, tersine realiteyle başlar, yani deneyden hareket eder. Feuerbach için, akıl duyuları izler, duyular akli değil; akıl şeylerin başlangıcı değil, sonudur. Deney ile başlayan felsefe sonsuzdur, deney ile biten felsefe sonludur. Eğer felsefe hiçbir şey varsaymıyorsa, o zaman, kendisi ile başlaması gerekmektedir. Ben'in kendisini nesneye koyup sunması gibi, nesnenin de kendisini Ben'e koyup sunduğunu söyleyen Feuerbach, Ben'in nesnedeki realite-

² Akarsu, agy, s. 108.

³ Feuerbach, L. (1991) *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, Çev. Oğuz Özügül, Ara Yayıncılık, s. 66-7.

sinin, aynı zamanda nesnenin Ben'deki realitesi olduğunu belirtir. Ona göre burada ne nesnenin bir izlenimi söz konusudur, ne de sadece Ben vardır; sadece spekülâtif felsefeye karşıt bir tutum vardır. Spekülâtif felsefede Ben kendisini karşısına koyup, ondan ayrılır ve başkalaşırken, burada Ben ile nesne arasında bir karşıtlık değil, bir ayrılık vardır.⁴

Feuerbach'a göre, felsefede yapılacak değişiklik, sadece çağın, insanlığın ihtiyacını karşılarsa zorunlu, hakiki bir değişiklik olabilir. Tarihsel bir görüşün sonunun geldiği dönemlerde ihtiyaçlar elbette birbirine zıt olacaktır. Kimine göre eskiyi korumak, yeniyi uzaklaştırmak ihtiyaçtır ya da öyle görünür; kimine göre ise, yeniyi gerçekleştirmek ihtiyaçtır. Gerçek ihtiyaç, geleceğin ihtiyacı olan tarafta, ilerleyen hareketin ta kendisi olan taraftadır. Koruma ihtiyacı salt yapay tahrik edilmiş bir tepkidir. O, Hegel felsefesinin mevcut çeşitli sistemlerin, mutlak olumsuzluk olmadığı için olumlu gücü bulunmayan kifayetsizliklerin gelişigüzel birleştirilmesinden başka bir şey olmadığını savunur. Sadece mutlak olumsuz olma cesaretini gösterenler yeniyi yaratacak güce sahiptir.⁵

Öte yandan, Feuerbach, kanıtlamanın ben ile sen arasındaki bir ilişki olduğunu belirtir. Düşüncelerimizi başkalarına açma gibi bir itkiyle donatılmışızdır. Öğretmenin kanıtlamak olduğunu söyleyen Feuerbach, bir şeyi kanıtlamak için bir şeyin öğretilildiğini söyler. Bu da filozofun başkasıyla ilişkiye girmesini gerektirir. Bildirim olmadan kanıtlama bir anlam taşımaz. Kanıtlama sırasında düşünür ikiye ayrılır; öncelikle kendisiyle çelişkiye düşer ve ne zaman ki düşünce bu kendine karşı çıkışı başarıyla atlatır ve aşar, o zaman bu düşünce kanıtlanmış olur. Kanıtlama çürütmekten başka bir şey değildir. Bir şey kanıtlamak için başka bir şey çürütülür. Anlama yetisine dayanan her belirleme bir karşıta, bir çelişkiye sahiptir. Hakikat, bir şeyin karşıtı ile olan birliğinde değil, aksine onun çürütülmesindedir.⁶

Feuerbach'a göre, din, Latince bağlamak anlamındaki *religare* sözcüğünden gelir. Böylece, din sözcüğünün ilk anlamının bağ olduğu görülür. Bu nedenle insanlar arasındaki her bağın,

⁴ Feuerbach, agy, ss. 44-48.

⁵ Feuerbach, agy, s. 54.

⁶ Feuerbach, agy, s. 23.

dinsel bir yan taşıdığı söylenebilir. Feuerbach, din sözcüğünün etimolojik anlamının incelediğimizde bunu görmemizin mümkün olduğunu söyler. Ancak bu din, ruhçu bir temele değil, maddeci bir temele dayanmaktadır. Bu temel de doğadır. Her şey gibi, din de, doğanın ürünüdür. Varlık yapısının temeli maddedir; Varlık maddeden çıkıp ruhla gelişir. Feuerbach'a göre Tanrı, insan zihninin bir yansıtmasıdır. O, duyu verilerine konu olan ve böylece dışımızda, yani bizden bağımsız bir şekilde var olan nesnelerden farklı olarak dini inancın nesnesi olan Tanrının insanın içinde olduğunu düşünür.

Doğayı büyük bir organizma olarak ele alırken, insanı da beden ve ruhun organik birliği olarak gören Feuerbach'ın dünya görüşüne en uygun gelen görüş doğalcılıktır; çünkü doğa ilk ve son sözdür. Feuerbach, böylece, insanı ancak doğaya bağlılığı içinde bir parça olarak görür; bilinçsiz bir alt-temelden insan bilinci yükselir. Ona göre, insan, doğa gelişmesinin en yüksek doruğu olarak, kendi bilincine ermiş doğadır. İnsanı kendinden aşağı ve kendinden yukarı varlıkların ortasında bulunan bir varlık olarak ele almayan Feuerbach, doğa bütünüünün doruğu olarak görür. Bu şekilde, insan, -ona bağlı kalarak- doğanın bilinçsiz temelini aşmıştır.⁷ Öte yandan, Feuerbach'a göre tarih, insanın ortaya çıkışı ile başlar. Tarihin içeriği de insan bilincinin bir açılması, bir serpilmesidir; öyleyse tarih Tanrının tanrı oluşu değil, insanın insan oluşudur.⁸

Öte yandan, bilinç ile varlığın birbirinden ayrılamayacağını düşünen Feuerbach'a göre, duyumsamanın gerçekliği nitelik ve niteliğin gerçekliği duyumsamadır. Aynı şekilde bilincin gerçekliği varlık ve varlığın gerçekliği bilinçtir. Buradan doğal olarak çıkan sonuç, gerçeğin varlık olduğudur; yani Geist ile doğanın reel birliği bilinçtir.⁹ Ona göre, şeyler gerçeklikte nasıl görülüyorlarsa öyle düşünülmelidirler. Gerçeklikte birbirinden ayrılmış şeyler düşüncede de olmamalıdır. Sadece duyusal görüş tarafından belirlenen ve doğrulanan düşünme reel, nesnel düşünmedir, nesnel hakikatin düşünülmesidir.¹⁰

Feuerbach için zaman ve mekân tüm varlıkların varoluş bi-

⁷ Akarsu, agy, s.110.

⁸ Akarsu, agy, s. 111.

⁹ Feuerbach, agy, s. 67.

¹⁰ Feuerbach, agy, s. 129.

çimidir. Bu nedenle, zaman ve mekân içindeki varoluştan başka varoluş yoktur. Zaman ve mekânın sadece sınırları yadsınabilir, fakat özleri yadsınamaz. Buna zamansız bir varoluşun ve zamansız bir düşünmenin olamayacağını eklemek gerekir. Dolayısıyla, mekân ve zaman gerçek sonsuzun meydana çıkış biçimleridir.¹¹

Varlığın özne, düşünmenin ise yüklem olduğunu belirten Feuerbach'a göre, düşünme varlıktan çıkar, tersi olmaz. Varlık kendi varlık nedeniyle vardır; çünkü sadece varlık duyu, akıl, zorunluluk ve hakikattir; yani kısacası varlık her şeydir. Varlık olandır, varlık olmayan var olmayan, yani hiçlik, anlamsızlıktır. Varlık olarak varlığın özü doğanın özüdür. Öte yandan, doğa varoluştan (kendini) ayırt etmeyen, insan ise varoluştan kendini ayırt eden özdür. Ayırt etmeyen öz ayırt edenin nedenidir; yani doğa insanın nedenidir. İnsandan yalıtlanmış olarak "eski" felsefedeki kendinin bilinci ise realitesi olmayan bir soyutlamadır. Bu nedenle, kendinin bilinci insanın kendisidir.¹²

Feuerbach'a göre, varlık düşünmenin sınırır. 'Varlık olarak varlık' düşünmenin nesnesi olamaz. Bu nedenle spekülative felsefe buna varlık olmayan, yani hiçlik demiştir. Ancak hiçlik düşünmenin nesnesi olamaz.¹³ Bununla birlikte, gerçek ile kurgu arasındaki farkın ortadan kaldırılmasıyla varlığın da düşünmenin nesnesi olabileceğini ifade eden Feuerbach için, duyusun nesnesi olarak gerçek olan gerçek olan, yani duyusal olandır. Hakikat, gerçeklik, duyusalılık özdeştir. Dolayısıyla gerçek anlamıyla nesne duyular aracılığıyla mevcuttur. Sadece duyusal bir öz hakiki bir özdür.¹⁴

Öte yandan, varlığın, somut görünün, duyumsamanın, sevginin gizlerinden biri olduğunu düşünen Feuerbach'a göre, "bu" denilen şey, kişi, tekil olan sadece duyumsamada, sevgide mutlak bir değere sahip olur. Sonlu-olan sadece sevgide sonsuz olandır; varoluşun simgesi olan tutku sevgidir. İster gerçek olsun ister olası varolan sadece tutkunun nesnesidir. Bununla birlikte, duyumsama ve tutkudan yoksun soyut düşünme varlık ve varolmayan arasındaki farkı kaldırır; ancak düşüncede kay-

¹¹ Feuerbach, agy, s. 67.

¹² Feuerbach, agy, s. 72.

¹³ Feuerbach, agy, s. 109.

¹⁴ Feuerbach, agy, ss. 118-19.

bolan bu fark sevgi için bir realitedir. Sevmek de bu farkı görmek demektir. Buradan ilk olarak, varolanın sevginin nesnesi olduğu sonucu çıkar. İkinci olarak da varlık ile olmayan arasındaki farkı gören ve varlığı ayıran şeyin sevgi olduğu sonucu çıkmaktadır.¹⁵

Eski felsefe duyusallığı bir kenara itip düşünen özü ön plana çıkarmış, ama bunu yaparken duyusallığı onaylamıştır: çünkü duyusal izlenimler üzerine düşünölmekteydi. Yeni felsefe ise açık yürekli duyusal bir felsefedir.¹⁶ Feuerbach için, hakiki olan hiçbir kanıta gerek duymaz, o doğrudan doğruya kendisi nedeniyle kesin olandır. Ancak sadece duyusal olan böyledir; çünkü sadece duyusallığın başladığı yerde kuşkular ve anlaşmazlıklar son bulur. Araçsız bir bilgi elde etmenin gizi duyusallıktır. Ona göre Hegel felsefesinde dolayım-lama vardır; kendini dolayım-layan hakikat hala karşıtına bağılıdır ve sadece araçsız olan hakikidir.¹⁷ Öte yandan, Feuerbach'a göre, sanat duyusal olanın hakikatini betimler. Dinde de aynı durum vardır. Burada tanrısal özün biçimi duyusal görünüştür. Özne ile nesne aynı olduğu için durum böyledir.¹⁸

c. Teoloji ve Felsefe İlişkisi

Feuerbach'ın bütün yapıtları -felsefe tarihi ile ilgili olanları dahil- kendisinin de kabul ettiği üzere, son tahlilde din sorunudur. Akarsu'ya göre, felsefenin onda din haline dönüştüğü görülür. Kendi felsefesini hiçbir felsefesi olmamak olarak gören filozof, bir bakıma, "hiçbir dini olmamak benim dinimdir" demektedir. Feuerbach Tanrının kendisinin ilk, aklın ikinci, insanın ise üçüncü ve sonuncu düşüncesi olduğunu söyleyerek, kendi düşünsel gelişimini dile getirir. Bunlar Auguste Comte'un üç hal yasasını anımsatmaktadır. Feuerbach hem Hegel felsefesine karşı çıkarken, hem de felsefenin temel sorunlarına tanrı-bilimsel açıdan bakarken asıl yaptığı, varolana, gerçekliğe bağımsızlığını yeniden kazandırmaya çalışmaktır. Ona göre, verilmiş dünya ile yani gerçek olanla, olgularla yetinmek gerekliyordu. Böylece Almanya'da pozitivizmin "manevi babası" ol-

¹⁵ Feuerbach, agy, ss. 119-20.

¹⁶ Feuerbach, agy, ss. 121-2.

¹⁷ Feuerbach, agy, s. 123.

¹⁸ Feuerbach, agy, s. 124.

muştur. Özellikle Hegel'in genel, sonsuz akıl düşüncesine karşı çıkan Feuerbach'a göre, bütün insanlar akıl bakımından eşit bağlantı içindedirler. Genel, sonsuz akıl bireysel, yani insandaki akıl olarak vardır. Doğal bilince, duyuşal görünün doğrudan doğruya oluşuna, duyarlığın nesnelerle, insan aklından bağımsız olan nesnelerle doğrudan doğruya ilişkisine dikkati çeken Feuerbach, duyuşal yaşantılarda, sezgide, sevgi edimlerinde gerçeklikle canlı bir karşılaşmanın gerçekleştiğini belirtir. Feuerbach'a göre, Hegel'in sandığı gibi, nesnenin özüne götüren kavram değildir; duyarlık nesnelere kapı açar. Böylece Feuerbach idealizmin karşısına realizmi koyar ve buna da duyumcu bilgi öğretisi ile varır. Ona göre bütün bilgilerimizin kaynağı duyu organlarımızdır. Sadece duyularımızın bize getirdiği ve verdiği şeyler gerçektir. Her bilginin temeli, ona göre, kavramlarla düşünmek değil, duyular yoluyla elde edilen algılardır. Bu nedenle gerçek olan yalnızca cisimler dünyasıdır ve bu cisimler dünyasından, yani gerçeklikten kuşku duymaya hakkımız yoktur. Çünkü, insan ilkin cisimdir, bedendir; ruh ancak ikinci planda yer alır. Ruh, bilinç yalnızca beyinle ilgili birer olgudurlar; bilinç beden, beynin bir işlevidir.¹⁹ Öyleyse cisimler dünyası nasıl meydana geliyor diye sormanın yeri yoktur. Asıl sorulması gereken şey, insan kavramlara, ide'lere nasıl vardır. Materyalist düşünen bir din tarihçisi olarak hareket eden Feuerbach'ta teoloji antropolojiye dönüşür. İnsanın gerçek, sahici ve tam özü düşünceye değil; kendi kendinin bilincine varmayı, duyarlığı, bedenselliği içinde toplayan ruh ve beden birliğindedir. Duyarlık hem gerçek bir bilgi kaynağı hem de insanın özüdür. Hegel'in düşünceyi mutlaklaştırmasına karşılık Feuerbach düşünceyi duyarlığın bir işlevi olarak görmektedir.²⁰ Ancak Feuerbach'ı tam bir materyalist olarak da anlamamak gerekir. Doğruluğun ne materyalizmdir, idealizmde fizyolojide veya psikolojide olmadığını, yalnızca antropolojide olduğunu düşünür.

Öte yandan, kafa ve yürek ayrımı yapan Feuerbach, yüreğin insanın içindeki anti-teolojik yan olduğunu ifade eder. Yürek sadece bir gerçekliğe inanır; bu da, tanrıcılıkta yürek-kafa çe-

¹⁹ Akarsu, agy, ss. 108-9.

²⁰ Akarsu, agy, ss. 109-110.

lişkisinin olduğu, ama insan-tanrıcılıkta ise böyle bir çelişkinin olmadığıdır. İnsan-tanrıcılık tinsel düzeye getirilmiş yürektir; insan-tanrıcılık yüreğin kendi tarzında söylediklerini anlama yetisine özgü bir tarzda kafada ifade eder. Din sadece duygulanım, duygu, yürek, sevgi ve tanrının insanla eriyip çözülmesidir. Ona göre, insan-tanrıcılık kendi bilincinde olan dindir, kendini anlayan dindir. Teoloji ise benimsemiş gibi görünerek dini yadsımaktadır.²¹

Akarsu'ya göre, Feuerbach'ın bu antropolojik doğalcılığını din alanında da görmekteyiz. "Dinin Özü" yazısında Feuerbach 'doğa dini' kuramını geliştirir. Onu dini aşmaya götüren yol, dinin insandaki bencil eğilimlerden doğduğunu düşünmesidir. Hegel'den ayrıldığı en önemli noktalardan biri, dinsel konuyu akıldan ayırması ve duyguyu dinin kaynağı olarak göstermesidir. Bu noktada, dinin düşüncede değil de duyguda olduğunu konusunda Hume'la hemfikirdir. Hume'a göre, dinin kökü düşüncede olmayıp korku ve umuttur. Feuerbach da bu düşünceden yola çıkar ve buna insanın dilediği, olmasını istediği şeyleri Tanrı biçiminde kurduğu düşüncesini ekler. Din, ona göre, düşgücünün bir ürünüdür. Akarsu, *Hristiyanlığın Özü* yapıtında Feuerbach'ın Tanrıyı, din bilinci içinde yükselen insanın ideal özü olarak açıkladığını belirtir. Bu antropolojik görüş doğalcı bir görüşe çevrilir ve Yükseltilmiş bir insanlık özü doğaya bir bağlılık duygusuna dönüşür. Dinin en derin kaynağı, ona göre, insanın doğaya olan bağlılığıdır. "Tanrıların Doğuşu" adlı yapıtında Feuerbach'ın din konusunda sorunu en kökünden alan görüşü ortaya çıkar. Buna göre, Tanrıların kökeni insanın istek ve gereksinimlerinin özüdür. Böylece Tanrı düşüncesi, Tanrı tasarımlarının doğuşu üzerindeki ruhbilimsel çözümlemelerle, bir kuruntu olarak gösterilmiş olmaktadır. Yaşama gereksinimlerinin insanda uyandırdığı birtakım istek ve dilekler düşgücü ile de birleşerek, insanın ideal tasarımları olarak, Tanrıları yaratmıştır. Feuerbach'a göre insan ne istiyorsa Tanrısını da o biçim tasarlamıştır. Örneğin İsa'nın yeniden dirilişi, insanın ölümden sonra da sürüp gitmesi isteğinin dile gelmesi, bu gereksinimin giderilmesidir. Eski Yunanlıların yeryüzüne bağlı olduklarını ve bundan dolayı onların sonsuzca süren bir yaşamı

²¹ Feuerbach, agy, s. 70.

değil, elden geldiğince uzun ve mutlu bir yaşamı istediklerini belirten Feuerbach, bu uzun ve mutlu yaşamı da onlara Olimpos Tanrılarının sağladığını belirtir. Bu Yunan Tanrıları karşısında ise, tek olan ve evreni yaratmış olan Musevi Tanrısı vardır. Yahudiler kovuşturmaya uğramış, ezilmiş bir soydurlar ve öncelikli dilekleri güçlü olmaktır. Yahudilerin kutsal kitabı olan Eski Ahit'teki Tanrı böyle güçlü bir Tanrıdır. Bu soy da dilediği bir şeyi Tanrısı ile yerine getirmekteydi. Hristiyanlık da kovuşturulmuş olan küçük bir insan öbeği içinden çıkmıştır. Bu insanlar kendilerini üzen sıkıntılardan kurtulmak istediklerinde, bir Kurtuluş dini olan Hristiyanlık doğmuştur. Buna göre, Feuerbach için, insan her zaman, her yerde düşlerine ve dileklerine uygun olan Tanrılar yaratmıştır. Din aslında insanın kendini Tanrılaştırmasıdır.²²

Feuerbach'ın din anlayışındaki bu antropolojik görüşten, insanın ve insani etkinliklerin amacının ancak insanın yetkinleşmesi olabileceği sonucu çıkar. İnsan türü ve doğa Tanrının yerini aldığı gibi, insanın oluşum süreci ve kültür ilerlemesi dinin yerini, insan sevgisi de Tanrı sevgisinin yerini alacaktır. Akarsu'ya göre, Feuerbach, Tanrı dostlarını insan dostu, insanları düşünür, ibadet edenleri çalışan insanlar, öbür dünya adaylarını bu dünyanın öğrencileri, yarı hayvan, yarı melek olan Hristiyanları tam insan yapmak istemektedir.²³

Tanrı kavramını bir yana atıp dini de ortadan kaldırdıktan sonra Feuerbach Aydınlanma'nın kültür idealini baş yere oturur. ona göre. Aydınlanma ahlaksal bir zorunluluk, kutsal bir ödevdir. Ahlakı Tanrıya dayandırmak tehlikelidir; insanla ilgili olan, insan sevgisi öne alınmalıdır. Özgeci düşüncelerden geçerek tek kişi ancak başkasında kendi kendinin bilincine erişir ve insan ancak insanlar aracılığı ile insan olur. Böylece Feuerbach, insanın kendinin efendisi olduğunu ve kendi kendine dayanarak bir insanlık kültürünü kurabileceğini savunur. Feuerbach'ın bütün düşüncelerinin arkasında bilimin yapıcı görevine inanmak saklıdır. Ona göre, insanlık olgunlaştığı zaman dinin yerine bilimi koymayı bilecektir.²⁴

Feuerbach'ın ahlak görüşü felsefi dünya görüşüyle temelde

²² Akarsu, agy, ss. 111-2.

²³ Akarsu, agy, s. 113.

²⁴ Akarsu, agy, s. 113.

aynı çizgidedir. Bu da, soyut kavram oyunları yerine yaşayan gerçekliğe, pozitif olana yönelmektir. Bu ahlakın en belirgin yönü de ahlaksal olanı mutluluk kavramı ile bağlamasıdır. Kant'tan sonra Alman felsefesi her türlü mutluluk ilkesini ahlak kavramının dışına çıkarmıştı. Feuerbach, ilk olarak, bu okula karşı yeniden mutluluğa dayanan bir ahlak felsefesinin kurucusu oldu. Ona göre, mutluluk olmadan ahlaklılık anlamı olmayan bir sözcüktür. Mutluluk insanın en temelli içgüdüsüdür, mutlu olmayı istemekle varolmayı istemek birbirinden ayrılamaz. Ancak, Feuerbach için, yalnızca mutluluğa çabalamadan ahlaklılık diye bir şey de doğmaz. Gerçek anlamında ahlak ancak insanın insanla, tek kişinin başkaları ile, ben'in sen'le bağlantısının olduğu yerde dile gelir. Ahlak alnındaki bu anlayışının bilgi kuramı ile de ilgisi vardır. İnsanın insanla birlikteliği, ona göre, ahlakında başlıca ilke ve ölçüsüdür. Benim dışımda başka nesnelerin varoluşu ne kadar kesinse benim dışımda başka insanların var olduğu da o kadar kesindir. Ahlakın ilkesi mutluluktur, ama bir ve aynı kişiye bağlı olan bir mutluluk değil, çeşitli kişilere bölünmüş olan, ben ve seni kuşatan, böyle olunca da tek yanlı değil, iki ya da çok yanlı olan bir mutluluk. Ahlakı ben'in karşısında duran sen'i bir yana bırakıp yalnız sen'den çıkarmak ya da yalnızca kendi kendini düşünen bir varlığın salt aklından çıkarmak hiçbir zaman olanaklı değildir. Böylece bencillik ve özgecilik birleşir Feuerbach'ın gözünde. Bunların her ikisi kafa ve yürek gibi ayrılmazdırlar. Ona göre her ahlak felsefesi hem özerklik hem yaderklik ilkesini içinde bulundurur. Ona göre, her ahlak insandan kendi çıkarın aykırı olan şeyi de yapmasını ister; ama bu ben'den beklenen kendi çıkarına aykırı davranma buyruğunun arkasında yalnızca iyi temellendirilmiş başkasının bencilliği saklıdır. Feuerbach elbette insanın kendi mutluluğunu ahlakın ereği ve amacı olarak görmez; ancak mutluluk ona göre ahlakın temeli ve öndayanağıdır. Bu nedenle, bizim başkalarını olduğu kadar kendimizi de beden ve ruh bakımından sağlam ve mutlu kılmaya çalışmamız ödevimizdir. Böylece Feuerbach, ahlakı insanın doğasında bulunan bir şeye, mutluluk içgüdüsüne dayandırmıştır.²⁵

Feuerbach için, alışlagelmış anlamda dinin devletle ilişkisi

²⁵ Akarsu, agy, ss. 113-114.

yoktur; din, daha çok, devletin çözülmesidir. İnsanın dinde, insana değil, Tanrıya güvendiğini belirten Feuerbach, burada insanlar arasındaki bağın rastlantısal olduğunu dile getirir. Devlette ise bağ böyle değildir; ben başkası için de vardır. Bir iş yaptığımızda başkasının da bir iş yaptığını ve bu işi bizim için de yaptığını biliriz. Devlette böyle bir ilişki olduğundan, devlet Tanrının yerini almıştır. İnsan da devletin temel varlığıdır. Devlet insani özün gerçekleştirilmiş, biçimlendirilmiş bütünlüğüdür. Devlet başkanı ise evrensel insanın temsilcisi olarak görünür.²⁶

Öte yandan, Feuerbach'a göre, reformasyon dinsel Katolikçiliği yıkmıştır. Yeniçağ onun yerine politik Katolikçiliği koymuştur. Tanrının akla dönüşmesinin onu ortadan kaldırmadığını sadece yerini değiştirdiğini ifade eden Feuerbach için protestanlık Papa'yı kralın yerine getirmiştir. Bu nedenle bugün artık politik papalığın olduğu söylenebilir. Bütün bunlar insanlarla dünya arasında üçüncü bir kişinin olmasına yol açmıştır.²⁷

2. Karl Marx

a. Hayatı ve Eserleri

5 Mayıs 1818'de, bir zamanlar Prusya topraklarında olan Trèves'te doğan Karl Marx, bir haham ailesinden gelen ve 1816 yılında Protestan olan Avukat Heinrich Marx'ın sekiz çocuğundan ikincisidir. 1830-34 yılları arasında Trèves Lisesinde orta-öğrenim gördü. 1835-6 yılları arasında Bonn Üniversitesinde hukuk öğrenimi görür. Bu arada Jenny von Westphallen ile nişanlanır. 1841 yılında Lena Üniversitesi Felsefe Fakültesinden doktorasını alır. 1842'de Bonn'a yerleşen Marx, Köln'de yayınlanan Rheinische Zeitung'a katkıda bulunur, sonra bu derginin redaktörü olur. Bir yıl sonra hisse sahiplerinin tutumlarını korkak bulduğu için bu görevinden ayrılır. Sonra Jenny von Westphallen ile evlenir ve Fransa'ya gider. Ruge'ün *Annales franco-allemandes*'ına katkıda bulunur. *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* kitabını burada yazar. 1844-5 yıllarında Pa-

²⁶ Feuerbach, agy, ss. 56-7.

²⁷ Feuerbach, agy, s. 58.

ris'te Heine, Proudhon ve Bakunin'le görüşür. Politik ekonomi incelemeleri burada başlar. Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* kitabı ile diğer yazıları üzerine felsefi eleştiriler yapar. Engels ile bir dostluk bağı gelişir. *Kutsal Aile* kitabının yazımında işbirliği yaparlar ve bu işbirliği Marx ölünceye kadar devam eder. 1845'te Prusya hükümetinin isteği üzerine Paris'ten çıkartılır ve Brüksel'e yerleşir. Temmuz-Ağustos aylarında Engels'le birlikte İngiltere'ye bir inceleme gezisi yapar. 1845-48 yılları arasında Brüksel'de bulunur. Marx, Engels ve Mores ile işbirliği yaparak *Alman İdeolojisi* kitabını yazar. Sonra Proudhon ile araları açılır ve *Felsefenin Sefaleti* (1847) kitabını yazar. Bu kitapta Proudhon'un *Sefaletin Felsefesi* kitabındaki düşünceleri eleştirilir. 1847 Kasımında Komünist Birliğin ikinci kongresi Londra'da bulunan Marx ve Engels'i bir "komünist manifesto" yazmakla görevlendirir. *Komünist Manifesto* 1848 Şubatında Londra'da yayınlanır. 1848 yılında Brüksel'den kovulur. Kısa bir süre Paris'te kaldıktan sonra Köln'e gider, burada Neue Rheinische Zeitung'un yazı işleri müdürü olur. Almanya'daki devrimci hareketi radikal hale getirmek için bu gazetede etkin bir kampanya yürütür. 1849'da *Ücretli Emek ve Sermaye* yayımlanır. Marx Renan'dan kovulur. Paris'te kısa bir süre kaldıktan sonra Ağustos ayında Londra'ya gider ve kesin olarak bu kente yerleşir. 1850'de *Fransa'da Sınıf Savaşları* kitabını yazar. 1851'de ise New York Tribune'e yazmaya başlar. 1852'de Komünist Birlik dağılır ve Köln komünistleri davası görülür. Bu arada *Louis Bonaparte'in 18 Brumaire'i* yayınlanır. 1852-1857 yılları arasında Marx gazetecilik çalışmalarıyla ilgilenebilmek için ekonomik incelemelerini bırakır; ancak sürekli olarak yaşadığı mali sıkıntılar artarak devam etmektedir. 1857-58 yıllarında ekonomik incelemelerine yeniden başlar. 1859'da Politik Ekonominin Eleştirisi Berlin'de yayımlanır. 1861'de Hollanda ve Almanya'ya yolculuk yapar. Berlin'de Lassale'ı ziyaret eder. Viyana'da yayımlanan Die Presse gazetesine yazar. 1862'de Lassale ile ilişkisini keser ve artık New York Tribune'e yazı vermez. Büyük bir mali sıkıntı içindedir. 1864'te Uluslararası İşçi Birliği'nin kuruluşuna katılır ve Birliğin statüsünü yazar. *Ücret, Fiyat ve Kar* 1871'de yayımlanır. Enternasyonal Londra'da toplanır. 1867'de *Kapital*'in birinci kitabı Hamburg'ta yayımlanır. 1868 yılında Marx, Rus kırsal komünü ile ilgilen-

meye başlar ve Rusça öğrenir. 1869'da Enternasyonal içinde Bakunin'e karşı mücadeleye başlar. Bu arada Engels, Marx'a yıllık bir gelir sağlar. *Fransa'da İç Savaş* kitabı 1871 yılında basılır. 1875'de *Gotha Programının Eleştirisi* ve *Kapital*'in birinci kitabının Fransızca çevirisi yayımlanır. 1880'de Marx Fransız İşçi Partisinin programının gerekçelerini belirler. 1881'de Jenny Marx ölür. Ertesi yıl Fransa ve İsviçre'ye yolculuklar yapar; bu arada, Cezayir'de de kısa bir süre bulunur. Karl Marx 14 Mart 1883'te Londra'da ölür.²⁸

Marx'ın toplum anlayışı Hegel'in ve onun toplum anlayışının etkisi altında kalmıştır. Onun gençlik eserlerinde ortaya koyduğu "yabancılaşma" kuramı, Hegel'in etkisini taşımaktadır. Bununla birlikte tarihe getirdiği açıklamalar ve tarihe -komünist bir toplumla ifadesini bulacak olan- bir "son nokta" koyma düşüncesi de Hegel'den izler taşımaktadır. Ancak Marx "özgün bir düşünür ve filozof" olarak kapitalist üretim biçimini ele almış ve toplum ve devlete farklı bir bakış getirmiştir. Marx, her şeyden önce bir filozoftur ve bir filozof olarak ekonomi, politika ve felsefe üzerine düşünceler ortaya koymuştur. Ölümüne kadar da bu bakışını korumuştur.

b. Yabancılaşma

Marx'a göre nesnel hakikatin insan düşüncesine atfedilip atfedilemeyeceği sorunu, bir teori sorunu değil, bir pratik sorundur. Buna göre, insan, düşüncesinin gerçekliği ve gücü, yani bu dünyaya ait olması demek olan hakikati pratikte kanıtlanmalıdır. Pratik ise, koşulların insanlar tarafından değiştirilmesidir. Koşulların değişmesiyle insan faaliyetinin ya da insanın kendisinin değişmesinin örtüşmesinin akılsal olarak anlaşılabilmesi için, ancak, devrimci pratik biçiminde kavranması gerektiğini söyleyen Marx, her toplumsal yaşamın, özünde, pratik olduğunu belirtir. Bütün gizemli teoriler de, akılsal çözümlerini, insan pratiğinde ve bu pratiğin kavranmasında bulur.²⁹

Marx'a göre, insanların kendileri hakkında yanlış bir tasarımı vardır. Marx, bilincin yaşamı değil, yaşamın bilinci belirledi-

²⁸ Aron, R. (2004) *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, Ankara: Bilgi Yayınevi, ss. 166-7.

²⁹ Marx, K. (2004) *Alman İdeolojisi*, Çev. Sevim Belli-Ahmet Kardam, Ankara: Sol Yayınları, ss. 22-3.

ğini söyler. Birinci durumda, sanki canlı bireymiş gibi bilinçten yola çıkılmaktadır; gerçek yaşama tekabül eden ikinci durumda ise, gerçek yaşayan bireyin kendisinden yola çıkılır ve bilince de o bireyin bilinci olarak bakılır.³⁰

Marx her belli toplum sisteminin kendini ortadan kaldırmak zorunda olduğunu; çünkü ister istemez geleceğin devrimi yaratacak güçleri yaratacağını söyler. Ona göre, işçi ne kadar çok servet üretirse, üretiminin gücü ve kapsamı ne kadar artarsa, kendisi de o kadar yoksullaşır. Ne kadar çok meta yaratırsa kendisi de bir meta olarak o kadar ucuzlar. Nesneler dünyasının artan değeriyle doğrudan doğruya orantılı olarak insanlar dünyası değersizleşir. Emeğin yalnızca meta üretmediğini, kendini ve bir meta olarak işçiyi de ürettiğini söyleyen Marx, bunu da meta ürettiği oranda gerçekleştirdiğini belirtir. Bu da emeğin ürettiği nesnenin, yani emeğin ürününün, emeğin karşısına yabancı bir şey, kendini üretenden bağımsız bir güç olarak dikilmesi demektir. Emeğin ürünü, bir nesneye aktarılmış, maddeleşmiş emektir; emeğin nesneleştirilmesidir. Emeğin gerçekleştirilmesi, emeğin nesnelleştirilmesidir. Politik iktisadın ele aldığı durumlarda, emeğin bu gerçekleşmesi, işçiler için gerçekliğin yok olması şeklinde görünür; nesneleşme, nesnenin yok oluşu ve nesneye kölelik, mülk sahibi ise yabancılaşma, başkalaşma olarak ortaya çıkar.³¹

Öte yandan, işçinin kendi emeğinin ürünüyle ilişkisi, yabancı bir nesneyle olan bir ilişki gibidir. Bu da, işçinin kendisini ne kadar harcarsa harcasın, karşısında yarattığı yabancı, nesnel dünyanın da o derece güçlenmesi demektir. Kendisi ne kadar yoksullaşırsa, kendine ait şeyler de o kadar azalır. Dindeki gibi, insan Tanrı'ya ne kadar çok şey verirse, kendine o kadar az şey kalır. İşçi hayatını nesneye koymaktadır, ancak artık hayatı kendine değil, nesneye aittir. Dolayısıyla, bu etkinlik ne kadar fazla olursa, işçinin nesneden yoksunluğu da o kadar artar. İşçinin emeğinin ürünü, artık kendisi değildir. Bu nedenle bu ürün ne kadar büyük olursa, kendi değeri o kadar küçük olur. İşçinin kendi ürününden dışlaştırılmasıyla, emeği, onun dışında, bağımsız, ondan başka bir güç olarak karşısına dikilir. Böy-

³⁰ Marx, agy, s. 46.

³¹ Marx, K. (2000) *1844 EL Yazmaları*, Çev. Murat Belge, İstanbul: Birikim Yayınları, s. 75.

lece işçinin nesneye aktardığı değer, yabancı ve düşman bir şey olarak kendi karşısına çıkar.³² İşçi çalışırken kendine değil başkasına ait olduğu için, çalışma işçi için dışsal özellik gösterir.

Bilinçli hayat-etkinliği insanı hayvanca hayat-etkinliğinden dolaysız biçimde ayırır. Bu nedenle, sadece bir tür varlığı olduğu için insan bilinçli bir Varlık'tır, yani kendi hayatı insan için bir nesnedir. Bu nedenle etkinliği de özgür bir etkinliktir. Yabancılaşmış emek bu ilişkiyi tersine çevirir, öyle ki insan bilinçli bir varlık olduğu için kendi hayat-etkinliğini, öz varlığını, varoluşu için basit bir araç yapar.³³

İnsanın emeğinin amacı, kendini yalnızca bilinçte olduğu gibi ussal biçimde değil, aynı zamanda gerçeklikte, etkin olarak bir kere daha yarattığı ve böylece kendi yarattığı bir dünyada kendini seyredebildiği için, insanın türsel hayatının nesnelleştirilmesidir. Bu yüzden, insandan kendi üretiminin nesnesi koparılıp alındığında, yabancılaşmış emek insanı kendi türsel hayatından, kendi gerçek türsel nesnelliğinden koparıp almış olur ve onun hayvanlar karşısındaki üstünlüğünü, organik olmayan bedenin, doğanın elinden alınması elverişsizliğine dönüştürür. Aynı şekilde, kendiliğinden etkinliği, özgür etkinliği yozlaştırıp bir araca indirgerken, yabancılaşmış emek insanın türsel hayatını, fiziksel varoluşunun bir aracı yapar. İnsanın kendi türü hakkındaki bilinçliliği böylelikle yabancılaşma tarafından, tür hayatının bir araç olduğu şekle dönüştürülür.

Emeğin yabancılaşması ya da yabancılaşmış emek, İnsanın türsel varlığını, hem doğayı, hem de manevi türsel özelliğini, insanın dışında bir varlığa, bireysel varoluşunun bir aracına çevirir. Dışarıdaki doğayı ve insanın manevi özünü, insanca varlığını yabancılaştırdığı gibi, insanı kendi bedenine de yabancılaştırır.³⁴ Sonra da, insanın kendi emeğinin ürününe, hayat-etkinliğine ve türsel varlığına yabancılaşmasının dolaysız bir sonucu da, insanın insana yabancılaşmasıdır. İnsan kendi kendisiyle karşı karşıya geldiği gibi, başka insanlarla da karşı karşıya gelmektedir. İnsanın işiyle, emeğinin ürünüyle ve kendisiyle ilişkisi için geçerli olan, insanın başka insanla başka insanların emeği ve emeklerinin nesnesi için de geçerlidir. Aslında,

³² Marx, agy, s. 76.

³³ Marx, agy, s. 81.

³⁴ Marx, agy, ss. 82-3.

insanın türsel özelliğinin kendisine yabancılaştırıldığı önermesi, bir insanın bir başkasına ve her birinin insanın öz doğasına yabancılaştırıldığı anlamına gelir. İnsanın yabancılaşması ve aslında insanın kendisiyle bütün ilişkileri, insanın başka insanlarla ilişkilerinde gerçekleşir ve dile gelir. Bu yüzden yabancılaşmış emek ilişkisi içinde her insan ötekini, bir işçi olarak kendini bulduğu durum ve ölçüte göre görür. Öte yandan, pratik yaşam içinde kendini-yabancılaştırma, başka insanlarla gerçek, pratik ilişkilerde kendini gösterir. Aslında yabancılaşmanın yer aldığı ortamın kendisi pratiktir. Böylece yabancılaşmış emek yoluyla insan yalnız nesneyle ve üretim edimiyle ilişkisini kendine yabancı ve düşman güçlerle olan bir ilişki şeklinde ortaya koymakla kalmaz; aynı zamanda başka insanların kendi üretimiyle ve kendi ürünüyle ve kendisinin bu başka insanlarla ilişkisini de ortaya koyar. Kendi üretimini nasıl kendi gerçekliğinin yitirilmesi, kendi cezası olarak doğuruyorsa; kendi ürününü nasıl bir kayıp, kendine ait olmayan bir ürün olarak doğuruyorsa; aynı şekilde üretmeyen birinin üretim ve ürün üzerindeki egemenliğini de doğurur. Kendi etkinliğini nasıl kendisiyle yabancılaştırıyorsa, yabancıya da yabancıнын kendisinin olmayan bir etkinlik sunar.³⁵

Bu şekilde işçi yabancılaşma yoluyla, emekle, ona yabancı ve onun dışında bir insanın ilişkisini kurmaktadır. İşçinin emekle ilişkisi, emekle bu emeğin sahibinin ilişkisini yaratmaktadır. Bu şekilde, özel mülkiyet, dışlanmış emek, işçinin doğayla ve kendisiyle dışsal ilişkisinin ürünüdür. Böylece özel mülkiyet, dışlanmış emek, yani dışlaştırılmış insan, yabancılaşmış emek, yabancılaşmış hayat ve yabancılaşmış insandan doğmaktadır. Gerçi dışlanmış emek kavramı çözümlendiğinde, özel mülkiyetin, dışlanmış emeğin kaynağı, nedeni gibi görünmesine karşın, aslında onun sonucu olduğu anlaşılmaktadır. Özel mülkiyet gelişmesinin ancak son noktasına vardığı anda bu giz ortaya çıkar, yani özel mülkiyetin bir yandan dışlanmış emeğin ürünü, öbür yandan da emeğin kendini dışlaştırmasının, bu dışlaştırmanın gerçekleştirilmesinin aracı olduğu anlaşılır.³⁶

Öte yandan, Marx'a göre, işçilerin kurtuluşu insanlığın kur-

³⁵ Marx, agy, ss. 85-6.

³⁶ Marx, agy, s. 86.

tuluşunu içerir, çünkü işçinin üretimle ilişkisinde insanın köleliğinin bütünü bulunmaktadır ve köleliğin her ilişkisi bu ilişkinin sadece biraz değişik bir şekli ve sonucudur.

Marx, kendi tarih anlayışını idealist olarak adlandırdığı tarih anlayışının karşısına koyarak, tarihin işçilerin kurtuluşuyla nasıl bir gelişim seyri izleyeceğini açıklamaya çalışır. Tarihin böyle kavranışıyla ortaya çıkan bir tarih anlayışı, idealist tarih anlayışı gibi, her dönemde bir kategori aramak zorunluluğunda değildir, tersine, daima tarihin gerçek zeminine basar. Pratiği fikirlere göre açıklamaz, fikirlerinin oluşumunu maddi pratiğe göre açıklar; bu yüzden de, bütün bilinç biçimlerinin ve ürünlerinin zihinsel eleştirisi sayesinde, özbilince indirgemeye çözümlenemeyecekleri, ama bu idealist saçmalıkları doğuran somut toplumsal ilişkilerin pratik olarak devrilmesiyle yok olabilecekleri sonucuna varır. Burada eleştirilen özellikle Hegel'in tarih anlayışıdır. Marx'a göre, tarihin, dinin, felsefenin ve bütün öteki teorilerin devindirici gücü, eleştiri değil, devrimdir. Bu tarih anlayışı, tarihin sonunun, "tinin tini" olarak "özbilinç"te erimek olmadığını, ama her evrede, maddi bir sonucun bulunduğunu gösterir: bir üretici güçler toplamı, tarihsel olarak yaratılmış ve her kuşağa kendinden önce gelen kuşak tarafından aktarılmış, bireylerin doğa ile ve kendi aralarındaki bir ilişki; bir yandan yeni kuşak tarafından gerçekten değiştirilen, ancak öte yandan da, yeni kuşağa kendi yaşam koşullarını emreden ve ona belirli bir gelişme, özgül bir nitelik veren bir üretici güçler, sermayeler ve koşullar kitlesi. Dolayısıyla, ortam ve koşullar insanları yarattığı kadar, insanlar da ortam ve koşulları yaratırlar.³⁷

Marx'ın tarih anlayışında toplumsal değişimler üretim ilişkilerinde ortaya çıkan değişimlerle açıklanmakta, bu ilişkilerin değişmesindeki etken olarak da, sınıflar arasındaki savaş gösterilmektedir.³⁸ Buna göre, maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, aynı zamanda, zihinsel üretim araçlarını da elinde bulundur, bunlar o kadar birbirinin içine girmiş durumdadırlar ki, kendilerine zihinsel üretim araçları verilmeyenlerin düşünceleri de aynı zamanda bu egemen sınıfa bağımlıdır. Egemen

³⁷ Marx, *Alman İdeolojisi*, s. 68.

³⁸ Dinçer, K. (1991) *Tarihte Açıklama Sorunu*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara: H. Ü., s. 36.

düşünceler, egemen maddi ilişkilerin fikirsel ifadesinden başka bir şey değildir, egemen düşünceler, fikirler biçiminde kavranan maddi, egemen ilişkilerdir, şu halde bir sınıfı egemen sınıf yapan ilişkilerin ifadesidirler; başka bir deyişle, bu düşünceler, onun egemenliğinin fikirleridirler. Egemen sınıfı meydana getiren bireyler, başka şeyler yanında, bir bilince de sahiptirler ve sonuç olarak düşünürler; bu bireyler, bir sınıf olarak egemen oldukça ve tarihsel çağı bütün genişliğince belirledikçe, elbette ki, sınıflarının bütününe egemendirler ve öteki şeyler bakımından olduğu kadar, düşünürler, fikir üreticileri olarak da egemendirler ve kendi çağlarının düşüncelerinin üretimi ve dağıtımını düzenlerler; o halde onların düşünceleri, çağlarının egemen düşünceleridir. Örneğin kraliyetin, aristokrasinin ve burjuvazinin iktidar için çekiştikleri ve dolayısıyla iktidarın paylaşılmış olduğu bir devirdeki bir ülkede, güçlerin ayrımı öğretisinin artık ebedi yasa olduğu öne sürülen egemen öğretisi olduğu görülür.³⁹

c. Tarih ve Toplumsal Dönüşüm

Marx'a göre, tarih, her biri kendinden önce gelen kuşaklar tarafından kendisine aktarılmış olan malzemeleri, sermayeleri, üretici güçleri kullanan farklı kuşakların art arda gelmesinden başka bir şey değildir.⁴⁰

Öte yandan, Marx, kapitalist üretim tarzını ve bu tarza teka-bül eden üretim ve değişim koşullarını incelediğini söyler. İngiltere de bu koşulların zemin bulduğu yer olmuştur. Marx teorik düşüncelerinin gelişimi içinde İngiltere'nin başlıca örnek olarak gösterilmesinin nedeninin bu olduğunu söyler. Alman okurun, İngiliz sanayi ve tarım işçilerinin durumuna duyarsız kalması durumunda da onlara şöyle seslenir: "Bu öyküde senin sözün ediliyor." Marx'a göre, söz konusu olan şey, kapitalist üretimin doğal yasalarının sonucu olan toplumsal uzlaşmaz karşıtlıkların şu ya da bu derece gelişmiş olmaları değil, bu yasaların kendileridir, kaçınılmaz sonuçlara doğru katı bir zorunlulukla işleyen bu eğilimlerdir. Sanayi yönünden daha çok gelişmiş bir ülke, daha az gelişmiş olan ülkeye ancak kendi geleceğinin imgesini

³⁹ Marx, *Alman İdeolojisi*, s. 75.

⁴⁰ Marx, *ag y*, s. 63.

gösterir.⁴¹

Marx, özel mülkiyet fikrine karşı sosyalizm fikrinin bütünüyle yeterli olduğunu belirtir. Pratikte yaşanan özel mülkiyete karşı pratikte yaşanan sosyalizm gerekir. Ona göre, tarih buraya varacaktır; kuramda şimdiden kendini aşan bir hareket olduğunu bildiğimiz bir hareket, gerçekte çok sert ve uzatılmış bir süreç meydana getirecektir. Ama bu tarihi hareketin sınırlı özelliğinin ve hedefinin önceden bilincine varılmasını gerçek bir ilerleme saymalıyız; bu, aynı zamanda, hareketin ötesine geçen bir bilinçlilik.⁴²

Marx, işçilerin vatani olmadığını burjuvazinin gelişmesiyle halklar arasındaki ulusal farkın gittikçe azaldığını söyler. Proleteryanın egemenliğinde bu farklar daha çabuk yok olacaktır. Bir bireyin sömürülmesine son verildiği ölçüde bir ulusun bir başkasını sömürmesine de son verilecektir.⁴³ Marx için, üretici güçlerin bu gelişmesi, kesinlikle vazgeçilemez, önce yerine gelmesi gereken bir pratik koşuldur. Bu koşul gerçekleşmezse, komünizm ancak yerel bir olgu olarak varolabilir, "karşılıklı" ilişki güçleri, evrensel güçler olarak gelişemezler, ve "karşılıklı" ilişki yaygınlaştıkça evrensel komünizm gerçekleşir. Marx, komünizmin, ancak egemen halkların hep birden hareketi olarak olanaklı olduğunu, bunun da üretici gücün evrensel gelişmesini ve buna bağlı olan dünya ilişkilerini varsaydığını belirtir. Ona göre komünizm, ne yaratılması gereken bir durum, ne de gerçeğin ona uydurulmak zorunda olacağı bir ülküdür; bugünkü duruma son verecek gerçek hareketi komünizm olarak belirleyen Marx için, bu hareketin koşulları, şu anda varolan öncüllerden doğarlar.⁴⁴ Üretim araçlarının ortak mülkiyeti üzerine kurulan komünist toplumda üreticiler ürünlerini değişmezler; kapitalist toplumun tersine, burada, bireysel emek, yalnızca dolaylı değil, doğrudan, toplam emeğin oluşturucu parçası durumundadır. Burada, kapitalist toplumdaki çıkmış komünist bir toplum söz konusudur, dolayısıyla, ekonomik, ahlaki, entelekt-

⁴¹ Marx, K. (1997) *Kapital Cilt I*, Çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları, ss. 16-17.

⁴² Marx, 1844 *EL Yazmaları*, s. 134.

⁴³ Marx, K.-Engels, F. (1998) *Komünist Manifesto*, Çev. Muzaffer Erdost, Ankara: Sol Yayınları. s. 135.

⁴⁴ Marx, *Alman İdeolojisi*, s. 62.

tüel olarak, her bakımdan, hala bağrından çıktığı eski toplumun damgasını taşır. Buna uygun olarak, birey üretici topluma ne verdiyse onu geri alır. Onun topluma verdiği, bireysel emeğinin miktarıdır. Birey, topluma bir biçimde sunmuş olduğu emek miktarını, başka bir biçimde ondan geri alır. Kapitalist toplum ile komünist toplum arasında, birinden ötekine devrimci dönüşüm dönemi yer alır. Buna pratik alanda bir geçiş dönemi teka-bül eder ve bu dönemde devlet, proleteryanın devrimci dikta-törlüğünden başka bir biçim alamaz.⁴⁵

Marx, komünizmi, ortadan kaldırılmış özel mülkiyetin olumlu anlatımı olarak belirler. Bu da, özel mülkiyeti, evrensel özel mülkiyete dönüştürmek demektir. Ona göre komünizm, ilk şekliyle özel mülkiyet ilişkisinin genellemesi ve bir sonuca ulaştırılmasıdır. Burada, işçi kategorisi ortadan kaldırılmaz, aksine, bütün insanları içine alacak şekilde genişletilir. Özel mülkiyet ilişkisi, toplumun nesneler dünyasıyla ilişkisi olarak süregelir. Öte yandan, hâlâ politik bir özellik söz konusudur; burada yönetim demokratik veya zorbadır ve devletin ortadan kalkması henüz tamamlanmamıştır; dahası özel mülkiyetin, yani insanın yabancılaşmasının etkisindedir. Sonraki süreçte komünizm insanın kendine dönüşü ya da kendisiyle yeniden bütünlenmesi, insanın kendine yabancılaşmasının aşılması olarak görünür. Ancak, henüz özel mülkiyetin olumlu etkisinin insani özelliğini kavrayamadığı için, özel mülkiyetin tutsağı olur ve etkisinden kurtulamaz. Dolayısıyla kavramı anlamış, kendi ama özünü kavrayamamıştır. Bununla birlikte, komünizm, insanın kendine yabancılaşmasının olumlu şekilde aşılması biçiminde de görünür; burada insan, bir varlık olarak kendisine tam bir dönüşü temsil eder. Marx, komünizmin, tarihin çözülmüş bilmececi olduğunu söyler. Dolayısıyla tarihin bütün akışı, hem empirik varoluşunun doğum edimi hem de düşünen bilinçliliği için, oluşmasının kavranmış ve bilinen sürecidir.” Marx’a göre, özel mülkiyetin olumlu şekilde aşılması, yani insani öze, insani hayata, nesnel insana ve insan başarılarına, insan tarafından ve insan için duyusal şekilde sahip çıkılması, dolaysız ve tek yanlı bir doyum olarak anlaşılmamalıdır. Söz konusu olan sadece

⁴⁵ Marx, K.-Engels, F. (2002) *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, Çev. Barışta Erdost, Ankara: Sol Yayınları, s. 39.

sahip olma değildir. Burada insan tümel özüne tümel bir tarzda, yani, bütün bir insan(lık) olarak sahip çıkar.⁴⁶ Sosyalizm, Marx'a göre, insanın olumlu şekilde kendi bilincine varışıdır; komünizm ise, olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak insanın kurtuluşu ve iyileşmesi sürecinde tarihi gelişmenin bir sonraki aşaması için zorunlu olan evredir. Böylece gelişiminin akışı içersinde sınıf ayrımları kalktığında ve üretim tüm ulusun geniş bir birliğinin ellerinde yoğunlaştığında, kamu gücü siyasal niteliğini yitirecektir. Gerçek anlamında siyasal iktidar, bir sınıfın bir başka sınıfı ezmek amacıyla örgütlenmiş iktidarıdır. Eğer proleterya, burjuvaziyle savaşımında, koşulların zorlamasıyla, kendisini bir sınıf olarak örgütlemek zorunda kalacak, bir devrim yoluyla kendisini egemen sınıf durumuna getirecek ve egemen sınıf olarak eski üretim ilişkilerini zor kullanarak ortadan kaldıracak olursa, o zaman, bu ilişkilerle birlikte, sınıf karşıtlıklarının ve genel olarak sınıfların varoluş koşullarını da ortadan kaldırmış ve böylelikle bir sınıf olarak kendi egemenliğini ortadan kaldırmış olacaktır.⁴⁷

Öte yandan, bütün sorunlar aşıldığında, bireyler işbölümüne bağımlılıktan kurtulup, kendisini çok yönlü olarak gerçekleştirebileceklerdir. "Komünist toplumun daha yüksek bir aşamasında, bireylerin işbölümüne köleleştirici bağımlılıkları ve bu arada zihinsel emek ile bedensel emek arasındaki karşıtlık sona erdiği zaman; emek yalnızca bir geçim aracı değil, ama kendisi yaşamsal gereksinim olduğu zaman; bireylerin çok yönlü gelişmeleri, üretken güçlerini de artırdığı ve kooperatif zenginliğin bütün kaynakları gürül gürül fişkırdığı zaman –ancak o zaman, burjuva hukukunun dar ufukları tümüyle aşılabılır ve toplum, bayraklarının üstüne şunu yazabilir: 'Herkesten yeteneğine göre, herkese gereksinimine göre!'"⁴⁸

Marx'a göre, komünizm, kimseyi toplumsal ürünleri mülk edinme gücünden yoksun bırakmaz; yaptığı tek şey, onu, böyle bir mülk edinme aracılığıyla, başkalarının egemenliğini boyunburuk altına alma gücünden yoksun bırakmaktır.⁴⁹ Bir başka deyişle, komünist devrimle birlikte geleneksel mülkiyet ilişkile-

⁴⁶ Marx, *1844 EL Yazmaları*, ss. 108-115.

⁴⁷ Marx, *Komünist Manifesto*, s. 142.

⁴⁸ Marx, *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, s. 30.

⁴⁹ Marx, *Komünist Manifesto*, s. 135.

rinden radikal bir kopuş gerçekleşir.

Marx'a için, özgürlük, toplumun üstüne yerleştirilmiş olan devleti, topluma bütünüyle bağımlı bir organa dönüştürmektir ve bugün bile devlet biçimleri, "devletin özgürlüğü"nü sınırlandırdıkları ölçüde az ya da çok özgürdürler.⁵⁰ Ona göre, komünistler, her yerde, mevcut toplumsal ve siyasal düzene karşı olan her devrimci hareketi destekler. Bu desteklerini de mülkiyet sorunu ekseninde verirler. Bundan başka, her yerde, bütün ülkelerin demokratik partileri arasında birlik ve anlaşma sağlanması için çalışırlar ve kendi görüşlerini ve amaçlarını gizlemeye gerek duymazlar. Hedeflerine ancak mevcut toplumsal düzenin zorla yıkılmasıyla ulaşabileceklerini açıkça ilan ederler. Marx şöyle der: "Varsın egemen sınıflar bir komünist devrim korkusuyla titresinler. Proleterlerin zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyleri yok. Kazanacakları bir dünya var."⁵¹

Marx, geliştirmiş olduğu tarih anlayışının şu sonuçları verdiğini söyler: İlk olarak, üretici güçlerin gelişmesinde öyle bir aşama gelir ki, egemen sınıfın gelişmesine bağlı olarak bir muhalif sınıf ortaya çıkar. İkinci olarak, egemen sınıfın temsil ettiği ekonomik güç, düzenli olarak her çağa özgü devlet tipinde idealist biçimde pratik ifadesini bulur; bunun nedenle, her devrimci savaşım, o zamana kadar hüküm sürmüş olan sınıfa karşı yönelir. Üçüncü olarak, daha önceki bütün devrimlerden farklı olarak, komünist devrim, daha önceki faaliyet tarzına karşı yönelir, çalışmayı ve bütün sınıfların egemenliğini sınıfların kendileriyle birlikte ortadan kaldırır. Çünkü bu devrim, artık toplum içinde bir sınıf işlevi görmeyen, artık toplum içinde bir sınıf diye tanınmayan, bugünkü toplum içindeki bütün sınıfların ve bütün milliyetlerin yokoluşunun ifadesi olan bir sınıf tarafından gerçekleştirilir. Son olarak da komünist devrim, yalnızca egemen sınıfı devirmenin tek yolu olduğu için zorunlu kılınmamıştır; proleterya, eski sistemin pisliklerini temizlemek ve toplumu yeni temeller üzerine kurmaya elverişli bir hale getirmek olanağını ancak bir devrim vereceği için de zorunlu olmuştur.⁵²

Marx'a göre, herkesin, bir işte çalışmaya olanak tanımayan

⁵⁰ Marx, *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, 37-8.

⁵¹ Marx, *Komünist Manifesto*, s. 158.

⁵² Marx, *Alman İdeolojisi*, ss. 65-67).

bir faaliyet alanının içine hapsolmadığı, herkesin hoşuna giden çalışma alanında kendini geliştirdiği komünist toplumda, toplum genel üretimi düzenler; "bu da, benim için, bugün bu işi yapmak, canımın istediğince, hiçbir zaman avcı, balıkçı ya da eleştirici olmak durumunda kalmadan sabahleyin avlanmak, öğleden sonra balık tutmak, akşam hayvan yetiştiriciliği yapmak, yemekten sonra eleştiri yapmak olanağını yaratır."⁵³ Bu bağlamda Marx, "özgürlük cenneti"nin ancak zorunluluk olduğunu ve dış amaçların zoruyla yürütülen angaryanın sona erdiği yerde başladığını; bundan dolayı da, maddi üretim alanının dışında kaldığını söyler.⁵⁴

Marx'ın söylediklerini kısaca şöyle toparlayabiliriz: İlk olarak üretici güçler ve üretim ilişkilerinin öyle bir aşaması gelecektir ki, bu aşamada proletarya burjuvazinin iktidarına son verecek ve yönetimi ele geçirecektir. Bu işi de devrim yoluyla gerçekleştirecektir. İkinci olarak, mevcut kurum ve kuruluşları tam bir dönüşüme tabi tutacaktır. Bu aşamada bir proletarya diktatörlüğünden söz edilir. Proletarya diktatörlüğü proleter bir demokrasiye tekabül ettiğinden, burada hala burjuva bir gelenek hüküm sürmektedir –sosyalizm. Amaç bütün toplumu tek bir sınıfa, proletaryaya indirgemektir. Son olarak, sınıfların ortadan kalkacağı, insanın çalışmanın boyunduruğundan kurtulacağı ve tam anlamıyla özgürleşeceği, tarihin gerçek anlamda yeniden başlayacağı bir toplumsal aşamaya, yani komünizme geçilecektir.

Bununla birlikte, Marx, her ne kadar, komünist toplumda nihayete erecek bir tarihsellik fikrini benimsese de, 1844 El-yazmaları'nda da ifade ettiği üzere, tarih, onun için, asıl bundan sonra başlayacaktır. Komünist toplumda insanlar kendilerine ve insani etkinliklere daha çok zaman ayıracaklar ve insan olma onurunu "fazlasıyla" taşıyabileceklerdir.

⁵³ Marx, agy, s. 60.

⁵⁴ Marx, K. (1990) *Kapital Cilt III*, Çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları, s. 720.



VII. BÖLÜM: Hermeneutik

1. F. D. E. Schleiermacher

a. Hayatı ve Eserleri

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher 21 Kasım 1768'de Breslau'da doğdu. Okul eğitimi ailesi tarafından Moravya Kardeşliği'ne teslim edilmişti. Kimi temel Hıristiyan öğretilere inancının yitmesine karşın, daha sonra teoloji eğitimi için Halle'ye geçti, ama üniversitedeki ilk iki yılı sırasında saf teoloji konularından çok, Spinoza ve Kant ile ilgilendi. 1790'da Berlin'de sınavları verip aile öğretmenliği görevi yaptı. Daha sonra 1794'ten 1795'in sonuna dek Frankfurt an der Oder yakınlarındaki Landsberg'de papazlık yaptı ve 1796'dan 1802'ye dek Berlin'de dinsel bir görevde bulundu.¹

Berlin'deki bu dönem sırasında Schleiermacher romantikler çevresiyle, özellikle Friedrich Schlegel ile ilişki içindeydi. Bü-tünlüğe yönelik genel romantik ilgiyi paylaşıyor ve Spinoza için derin bir duygudaşlık taşıyordu. Aynı zamanda daha erken bir yaşta Platon'un idealar öğretisinden etkilenmişti ve Spinoza'nın Doğa'sını kendisini fenomenal dünyada açığa seren gerçek ol-gusallık olarak düşünüyordu. Spinoza'nın felsefe ile dini uzlaş-tırma işini kendine bir görev bilmişti. Bunu Protestan bir din adamı olarak yalnızca meslek duyuncunu doyurma sorunu

¹ Copleston, F. (1990) *Felsefe Tarihi Alman İdealizmi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, s. 220.

olarak görmesi olanaksızdı. Çünkü dindar bir insandı ve ailesi ile ilk öğretmenlerinin dindarlığının kalıcı etkisini taşıyordu. Bu yüzden kendi anladığı biçimiyle dinsel bilinç için düşünsel çerçeveyi düşünüp oluşturmak zorundaydı. 1799'da *Din Üzerine Söylem (Reden über die Religion)* başlıklı çalışmasını yayımladı.² Bu çalışmayı 1800'de birey ve toplum arasındaki ilişki ile bağlantılı sorunları irdeleyen *Monologlar (Monologen)* ve 1801'de Schleiermacher'ın ilk dinsel vaizler derlemi izliyordu. Schleiermacher, bununla birlikte, genel olarak bir Ortodoks Protestan teolog olarak düşünülebilecek biri değildi. 1803'de *Günü-müze Dek Ahlak Öğretisinin Bir Eleştirisinin Anaçizgileri (Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittinlehre)* başlıklı çalışmasını yayımladı. Ayrıca Platon'un diyaloglarını giriş yazıları ve notlar eşliğinde Almancaya çevirme işine başladı ve bunların ilk bölümü 1804'te, ikincisi 1809'da ve üçüncüsü 1828'de çıktı.³

Schleiermacher 1804 yılında Halle Üniversitesinde bir kürsüyü kabul etti ve Napolyon üniversiteyi kapattığı zaman bir vaiz olarak kentte kalmayı sürdürdü. 1807'de Berlin'e döndü ve orada politik yaşama katılarak yeni üniversitenin kuruluşu için çalışmalarda bulundu. 1810'da üniversiteye teoloji profesörü olarak atandı ve 1834'te ölümüne dek bu konumda kaldı. 1821-2'de *Evangelist Kilisenin İlkelerine Göre Hristiyan İnancı (Der cristliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche)* başlıklı çalışmasını yayımladı. Kitabın ikinci bir basımı 1831'de çıktı. Bundan başka vaiz derlemeleri de yayımladı. Yalnızca teolojik değil ama felsefi ve eğitsel konuları da kapsayan üniversite dersleri ölümünden sonra yayımlandı.⁴

b. Felsefesine Genel Bakış

Schleiermacher, belirgin felsefi ilgilerine karşın, dindar bir ortamda yetişmiş olmasının etkilerini taşıyor ve bir yanda dinsel bilinç ve öte yanda metafizik ile etik arasında keskin bir ayrım çizgisi çekmeye çalışıyordu.⁵

Copleston'a göre, Schleiermacher'ın başlıca kaygısı, dini kendine öz yapısı ve değerleri ile başlı başına bir alan olarak

² Copleston, agy, s. 220.

³ Copleston agy, ss.220-1.

⁴ Copleston, agy, s. 221.

⁵ Copleston, agy, s. 219.

sınırlayıp belirlemektir. Schleiermacher için dini hayat hayatın öteki yönlerini taşıyan ana kattır. Ama böyle oluyor diye her şey de dine bağlanamazdı; rasyonel teolojinin geleneksel tutumunda bulduğumuz gibi din metafizik ile de birleştirilmez ve Kant'ın yaptığı gibi ahlak bilincine de dayatılamazdı. Teoloji, iyi'nin er geç zafere ulaşacağını ya da ahlaki bir dünya düzeninin günün birinde gerçekleşeceğini bekleyen kökü ahlak bilincinde olan bir umudun dile gelmesi olamayacağı gibi, Tanrı üzerine pozitif bir bilim de olamaz. Çünkü dinin önermeleri ile bilimin önermeleri birbirinden ilkece başkadır.⁶

Gökberk'e göre ise, Schleiermacher'ın hareket noktası bir anti rasyonalizmdir. Bu, onun romantik dünya görüşüyle birleştiği bir yöndür. Nitekim Schleiermacher din bilincini estetik bilince pek yakın bulur; çünkü her ikisinde de esas duygudur. Ancak, dini inancı taşıyan duygu ile estetik yaratmayı taşıyan duygu yine de başkadırlar. İlkini dini inancın, nesnesi karşısındaki tutumu başkadır. Din duygusu, estetik duyguda olduğu gibi, dışarıya bakmaz, formlar yaratmaz; onun gibi üretken değildir; aksine, edilgendir, alıcıdır ve kendini vericidir. Bunun yanında, din Tanrının düşüce ve isteklerini açması demek olan vahiy de değildir. Biz, aslında, Tanrının ne vahyini, ne de başka bir yönünü bilebiliriz. Ne kutsal gelenekten, ne Tanrının bir yaratması olan bu dünyanın varlığından, ne de ahlaki ödevimizden hareket ederek Tanrının ne olduğunu öğrenebiliriz. Tanrı "bilinmez"dir ve onunla ilgili her bilgi gerçek değil, ancak görünürde bir bilgidir. Bu nedenle, din felsefesine düşen iş, bilinmeyenin ardına düşmek değil, yalnız din duygusunun kapsadığı şeyi, bu duygunun içinde bulunanı çözümleyip gün ışığına çıkarmaktır. Buna göre, din felsefesi Tanrı üzerine bir öğreti olmayıp din duygusu üzerine bir öğretilerdir. Bununla birlikte, dinin ne bilgi ile ne de isteme ile bir ilişkisi vardır; ne teorik ne de pratik bir şeydir. Din gönül işidir ve gönül için din bir konu olmayıp bir duygulanım durumudur. Bu belli duygulanımı da dindar kişi "din duygusu" olarak yaşar. Başka bir deyişle, dindar kişinin dindarca duygu diye bildiği, gönlün bu belli duygulanım durumudur. Dindarlık, Tanrı üzerine nesnel bir bilinç olmayıp, Tanrının varoluşu üzerine bir kesinliktir. "Sonsuz" ve

⁶ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 444.

“mutlak olan”ın varoluşu da sadec dindarca duyguda verilir, “mutlak olan” ancak burada kavranır.⁷

Schleiermacher’e göre, din duygusundaki bağımlılık Tanrıya olan bağlılıktır. Bununla birlikte din duygusu mutlak bağımsızlık duygusudur. Din duygusu estetik duygu gibi tek tek nesnelerin çeşitliliği ve özellikleri içinde kendini bölmez. Bu duygu Bir olanla kendini bir sayan mutlak bir duygudur. Her şeyi Tanrıda görmek, Tanrıyı her şeyde görmekle birdir. Dini duyguda biz kendi etkinliğimiz saydığımız şeyleri tamamıyla Tanrının etkinliği diye yaşarız. Schleiermacher için, din Tanrı ile salt kişisel bir ilişkidir. Dinin özünü ancak din duygusunda bulan, Tanrının ancak dini yaşantıda kavranacağına inanan Schleiermacher, tutarlı bir romantik olarak, aklın Tanrı ile ilgili bütün iddialarından şüphe eder. Çünkü ona göre düşünen zihin, dini duyguya derinliklerine doğrudan doğruya verilmiş olanı ister istemez parçalar; zihnin yolu parçalaya parçalaya, çözümleye çözümleye ilerleyen bir anlama yoludur. Bütün bunlar Tanrıyı insan gibi görmekten kaynaklanmaktadır. O, buna karşı çıkar.⁸

Dinin kaynağı, tek kişinin kendi yalnızlığında yaşadığı bir duygudur. Gökberk’e göre, burada, bütün romantikler için olduğu gibi, Schleiermacher için de karakteristik olan bir anlayışla karşılaşırız; bu da “dahi” kavramının rolüne yapılan vurgudur. Schelling’de dahi sanatçı ya da bunun gibi olan yaratıcı filozof asıl gerçeği kavrayan idiyse, nasıl Hegel’de tarihin planını gerçekleştiren büyük kişilerse, Schleiermacher’de de din hayatının gelişmesi yığınlar eliyle değil, ancak ve ancak büyük din adamları aracılığıyla olur. Tarihte nerede din bakımından ileriye doğru bir adım atıldığını, eski yolların bırakılıp yenilerine girildiğini görürsek, orada bunu sağlayanın tek kişi olduğunu görürüz. Yeni idelerin kökü de mutlaka dini yaşantının yeni bir biçimidir; başka bir deyişle, Tanrıya olan ilintinin yeni bir içliliğidir. Yeni dinin her bakımdan son kaynağı bu yeni içlilik-tir. Bu da dini kuranın bir yaşantısı olduğuna göre, her tarihi din, aslında kurucusunun kişiliği ile belirlenmiştir. Din kurucusu, sanatçı gibi, yaratıcı bir dahidir.⁹

Düşünce ve Varlık’ın Schleiermacher’in görüşünde bağlaşıklık

⁷ Gökberk, agy, s. 445.

⁸ Gökberk, agy, s. 446.

⁹ Gökberk, agy, s. 447.

olduğu görülür. Düşüncenin varlığa bağlanabileceği iki yol vardır. İlk olarak bilimsel ya da kuramsal bilgide olduğu gibi düşünce kendini varlığa uydurabilir. Bilimsel kavramlarımızın ve yargılarımızın bütünlüğüne karşılık düşen varlık Doğa olarak adlandırılır. İkinci olarak düşünce varlığı kendisine uydurmaya çalışabilir. Ahlaksal etkinliğimizin temelinde yatan şey düşünmede doğrulanmaktadır. Çünkü ahlaksal eylem yoluyla yapılan, düşüncelerin varlığa değil, etik ideallerin ve amaçların olgusal-laştırmaya ve bu yolla varlığın düşünceye uydurması çabasıdır. Bilgiyi amaçlayan düşünce kendini öngerektirdiği bir varlıkla ilişkilendirir; eylemlerimizin kökünde yatan düşünce kendini bizim yolumuzla ortaya çıkacak olan bir varlıkla ilişkilendirir.¹⁰

Böylece, en azından ilk bakışta, bir ikicilikle karşı karşıya kalıyoruz; bir yanda Doğa öte yanda Tin durmaktadır. Ama gerçi Tin ve Doğa, düşünce ve varlık, özne ve nesne, tüm ayırım ve karşıtlıkları aşmaya yeteneksiz olan kavramsal düşünme için değişik ve ayrı kavramlar olsalar da, ikicilik mutlak değildir. En son olgusallık Tin ve Doğanın Evrende ya da Tanrıda özdeşlikleridir. Kavramsal düşünce bu özdeşliği anlayamamaktadır; ama özdeşlik duyumsanabilir. Bu duygu Schleiermacher tarafından öz-bilinç ile bağlanmaktadır ve hiç kuşkusuz kapılarının ya da evrelerinin türürlüğü içindeki "ben"nin özdeşliğini anlayan düşünsel öz-ayırimsama değildir. Ama düşünsel öz-ayırimsamanın temelinde duygu ile eşit olan dolaysız bir öz-bilinç yatmaktadır. Başka bir deyişle, bu düzeyde kavramsal düşüncenin ayırım ve karşıtlıkları henüz ortaya çıkmadığı temel bir duygu dolaysızlığı vardır. Bundan sezgi diye söz ettiğimizde, onun hiçbir zaman saf anlama yetisi sezgisi olmadığını anlamamız gerekir. Aksine o, deyim yerindeyse, öz-bilinçteki duygu-temelidir ve 'kendi'nin bilincinden ayrılamaz. Daha açık bir ifadeyle, 'kendi' tanrısal bütünlüğün doğrudan ve biricik nesne olarak herhangi bir anlama yetisi sezgisini taşıyamaz, ama kendisini tüm karşıtlığı aşan bütünlük üzerine bağımlı olarak duyumsar. Bu bağımlılık duygusu öz-bilincin 'dinsel yanısıdır': gerçekte 'dinsel duygudur.' Çünkü dinin özü düşünce ve eylem değil, sezgi ve duygudur. Schleiermacher evreni sezmeye çalışmaktadır. Evren, sonsuz tanrısal olgusalıktır ve bu yüzden dil onun

¹⁰ Copleston, agy, ss. 221-2.

için özsel olarak ya da temel olarak sonsuza bağımlılık duygusudur.¹¹

Bu durumda bir yanda din ve öte yanda metafizik ve etik arasında keskin bir ayrım yapmak zorunlu olmaktadır. Gerçekten de, metafizik ve etik din ile aynı nesneye sahiptirler; ama yaklaşımları bütünüyle ayırdır. Etik insanın doğasından ve evren ile ilişkisinden bir ödevler dizgesi geliştirmektedir; eylemler buyurmakta ve yasaklamaktadır. Ama din ne metafiziksel çıkarsama ile ne de bir ödevler dizgesi türetmek için Evreni kullanmakla ilgilenmektedir. Schleiermacher için, din ne bilgi ne de ahlaktır; o sadece duygudur.¹²

Bu söylenenlerden Schleiermacher'e göre, bir yanda din ve öte yanda metafizik ile etik arasında hiçbir bağıntının olmadığı sonucu çıkarılmamalıdır. Tersine, belli bir anlamda hem metafizik ve hem de etik dine gereksinim duymaktadır. Sonsuz bütünlüğün temel dinsel sezgisi olmaksızın metafizik salt kavramsal bir yapı olarak boşlukta asılı kalacaktır. Din olmaksızın da etik bize insanın çok yetersiz bir düşüncesini verecektir. Çünkü saf etik bir bakış açısından insan kendi yazgısının özgür ve özerk efendisi olarak görünmekteyken, dinsel sezgi ise ona sonsuz Bütünlük üzerine, Tanrı üzerine bağımlılığını açıklamaktadır.¹³

Öte yandan, kavramsal düşünme zorunlu olarak ortaya çıkardığı ayrımı bütünüyle yok edemediği için, Tanrıyı ve dünyayı bağlaşıklar olarak düşünmek zorundadır. Daha açık bir ifadeyle, Tanrı ve dünya arasındaki ilişki salt bir ortak-varoluş ilişkisi, yani dünyanın Tanrıya bağımlılık ilişkisi, ne de giderek tek-yönlü bir bağımlılık ilişkisi olarak değil, bir karşılıklı imlem ilişkisi olarak düşünülmelidir. Dünyasız hiçbir Tanrı ve Tanrısız hiçbir dünya yoktur. Bu iki düşüncenin, yani Tanrı ve dünya düşüncelerinin özdeşleştirilmesi gerekir. Başka bir deyişle, kavramsal düşünce zorunlu olarak Evreni iki düşünce yoluyla kavrarken, bu düşünceleri birbiriyle karıştırmamalıdır.¹⁴

Copleston'a göre, Schleiermacher hem dünyanın Tanrıya ve hem de Tanrının dünyaya indirgenmesinden kaçınmayı iste-

¹¹ Copleston, agy, ss. 222-3.

¹² Copleston, agy, s. 223.

¹³ Copleston, agy, s. 224.

¹⁴ Copleston, agy, ss. 225-6.

mektedir. Bir yandan sonluya tüm olgusallığı yadsıyan bir akozmistik kuram temel dinsel bilince bağlılığını çiğnemiş olacaktır. Çünkü bu bağımlı olduğu söylenebilecek hiçbir şey bırakmamış olan bir kuram tarafından kaçınılmaz olarak yanlış yorumlanacaktır. Öte yandan Tanrıyı uzaysal-zamansal sonlu şeyler dizgesi ile bütünüyle özdeşleştirmek temelde yatan bir ayrımlaşmamış birlik için hiçbir olanak bırakmayacaktır. Bu yüzden Tanrı ve dünya arasındaki ayrım kavramsal düşüncedeki bir eksikliğin anlatımından daha öte bir şey olmalıdır. Gerçekten de, kavramsal düşünce bütünlüğün, tanrısal Evrenin yeterli bir anlayışına ulaşmak için oldukça yetersizdir. Ama Tanrı ve dünya düşüncelerini bütünüyle ayırma eğilimini düzeltebilir ve düzeltmelidir; bunu yapmak için onları bağımlılıklar olarak düşünmelidir. Schleiermacher'ın din felsefesindeki gerçekten ilginç ve anlamlı özellik onun için bunun temel bir dinsel deneyimin açıklanışı olmasıdır.¹⁵

Simgesel bir anlam dışında Tanrıya kişilik yüklemeyi yadsıyor olsa da, Schleiermacher, insanları ahlaksal kendilikler olarak düşündüğünde, bireysel kişiliğin değerini açıkça vurgulamaktadır. Bütünlük ya da evrensel, hiç kuşkusuz tüm sonlu bireylere içkindir ve bu nedenle salt bencillik, sonlu 'kendi'nin tanrısallaştırılmasını kapsayarak, insan için ahlaksal ideal olamaz. Aynı zamanda her birey Tanrının tikel bir belirisidir ve her birinin kendi özel yetenekleri ile özgünlüğü vardır. Böylece bireysel becerileri geliştirmek görevdir ve eğitim bütünüyle gelişmiş ve uyumlu olarak bütünleşmiş bireysel kişiliklerin oluşumuna yönelik olmalıdır. İnsan kendisinde Tin ve Doğayı birleştirmekte ve insanın ahlaksal gelişimi bu ikisinin uyumunu gerektirmektedir. Metafiziksel bakış açısından Tin ve Doğa en sonunda birdirler. Bu yüzden akıl ve doğal dürtü arasında ahlakın tüm doğal dürtülerin göz ardı edilmesinden ya da onlara karşı çıkılmasından oluştuğunu imleyen keskin bir ayrım yaparsak insan kişiliği uygun bir biçimde gelişemez. Ahlaksal ideal çatışma değil ama uyum ve bütünleşmedir. Başka bir deyişle, Schleiermacher Kant'ın katı ahlakçılığına ve akıl ve eğilim ya da dürtü arasına bir karşısav sürme eğilimine pek duygudaş

¹⁵ Copleston, agy, s. 227.

değildir.¹⁶

Schleiermacher bireysel kişiliğin gelişimini vurguluyor olmakla birlikte, birey ve toplumun karşıt kavramlar olmadığına iddia etmektedir. Çünkü ona göre, tikellik ancak başkaları ile ilişki içinde varolur. Bir yandan bir insanın eşsizlik ögesi, onu başka insanlardan ayıran şey, yani birey toplumu öngerektirmektedir. Öte yandan toplum, değişik bireylerin bir topluluğu olarak, bireysel ayrımları öngerektirmektedir. Bu yüzden birey ve toplum birbirlerini imlemektedirler. ve öz-anlatım ya da öz-gelişim yalnızca kişinin bireysel becerilerinin gelişimini değil ama o denli de başka kişilikler için saygıyı gerektirmektedir. Başka bir ifadeyle, her insanın eşsiz bir ahlaksal belirlenimi vardır, ama bu belirlenim bir toplumun üyesi olarak insan tarafından yerine getirilebilecektir.¹⁷

Eğer filozof tarafından betimlendiği biçimiyle ahlak ve özgün olarak Hristiyan ahlak arasındaki ilişkinin ne olduğunu sorarsak, yanıt bunların içerikte değil ama yalnızca biçimde ayrıldıklarıdır. Hristiyan ahlakın içeriği 'felsefi' ahlakın içeriği ile çelişmez, ama kendi öz biçimi vardır ve bu Hristiyan bilincin onu genel olarak dinsel bilinçten ayıran öğeleri tarafından sağlanmaktadır. Ayrıca Hristiyan bilinçte Tanrı ile tüm ortaklık İsa'nın kefareti edimiyle koşullanmış olarak görülmektedir.¹⁸

c. Hermeneutik

Schleiermacher için doğa da tin de, hem deneyin hem de kavramın konusudurlar. Yani doğayla tin hem kavrayıcı bilmenin hem de gözlemleyici bilmenin konusudurlar. Doğabilimleri deney ile kavramın birbirleriyle en yüksek oranda bağdaşabildikleri alandır ve bu yüzden doğa bilimleri yasalara dayalı doğa bilgisi üretirler. Çünkü doğa zorunluluklar ve düzenli olgular alanıdır ve bu nedenle kavrayıcı bilme ile gözlemci bilme burada birbiriyle oldukça bağdaşıktırlar. Ancak tinsel alanda bu iki bilme tarzı arasında böyle bir bağdaşıklık çok sınırlı kalır. Çünkü tinselliğin taşıyıcısı olarak tarih (*res gestae*), bir rastlantısallıklar alanıdır ve bu rastlantısallık, bize asla doğabilimsel anlamda yasalar elde etme olanağı vermez. Öte yandan, tarih,

¹⁶ Copleston, agy, s. 228.

¹⁷ Copleston, agy, s. 228.

¹⁸ Copleston, agy, ss. 228-9.

Schleiermacher için Hegel’de olduğu gibi bir “akılsallık” taşır ve tarihte bir “akıl bilgisi” vardır. Ne var ki bu akıl bilgisine tarihsel olaylara gözlemleyici bilme ile eğilerek ulaşamaz. Bununla birlikte, bu “akıl bilgisi” salt theoria etkinliği ile de elde edilemez ve Hegel’in bu konudaki denemesi bir zorlama olmuştur. Schleiermacher’e göre, bize tarih hakkındaki “akıl bilgisi”ni verecek olan şey, doğa bilimlerindeki theoria etkinliğine karşılık olarak ahlak öğretisi’dir. Ancak bu ahlak öğretisi, Schleiermacher için, doğabilimlerinin theoria etkinliğinin üstünde yer alan bir öğretimdir. Çünkü Fichte’nin dediği gibi, eyleyen insan, bilen insandan önce gelir ve bilgi, aslında eyleyen insanın etkinliğinin bir ürünü olarak ortaya çıkar. Böyle olunca Schleiermacher için bir deneyimden söz etmek gerekirse, bilen insan ile doğa arasındaki deneyimden önce, eyleyen insanın kendisi ve kendisi ile başkaları arasındaki ilişkiler hakkındaki deneyiminden konuşmak gerekir.¹⁹

Schleiermacher için, insanın başkaları ve hatta kendisi hakkındaki ve bir ürün olduğu tarih karşısındaki “empirik” tavrı anlayıcı bir tavrı’dır. Bu anlayıcı tavrın nesnesi olarak tarih, doğal değil ahlaksal motiflere göre yönlendiğinden, niteliği de ancak ahlak öğretisi içinde çözümlenebilir. Ama fark edilebileceği gibi, burada Schleiermacher’in “ahlak öğretisi” diye sözünü ettiği şey, daha sonra Dilthey’in “tin bilimlerinin metodolojisi” olarak anlayacağı şeydir. Çünkü Schleiermacher bu anlama etkinliğinin daima bir kavrayıcı bilme ile desteklenmesi gerektiğini düşünür. Bu şekilde tarih karşısındaki anlayıcı bilmenin özel bir kavrayıcı bilme olarak görülmesi gerekmektedir. Çünkü tarih insana özgü bir alandır. Böylece Schleiermacher iki tür kavrayıcı bilmeden söz etmiş olur. İlki, doğaya yönelik spekülasyon-kavrayıcı bilme; ikincisi ise, tarihe yönelik anlayıcı bilmedir. Bu anlayıcı-kavrayıcı bilme, “kavrayıcı” yanını, ahlak öğretilerine dayalı bir “akıl bilimi”nden alacaktır. Böyle bir “akıl bilimi”, Schleiermacher için, tüm görünümüyle tarihte somutlaşan akıl ilkelerine göre kurulur. Tarih bilgisi de bu akıl ilkelerine dayalı bir anlama etkinliğiyle oluşturulur. Böylece Schleiermacher’e göre ahlak öğretisi için tarih bilgisi, tarih bilgisi için de ahlak öğretisi birbirlerini gerektirirler. Çünkü tarihsel olayların, Her-

¹⁹ Özlem, D. (2010) *Tarih Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, ss.133-4.

der'in "gelenek", "birikim" dediği bu olaylar yığınının anlaşılması ve bunların betimlenebilmesi için elimizde bazı yorum gereçleri, bazı "hermeneutik maksimler" olmalıdır. Bu olanağı ise bize ahlak öğretisi sağlar. İnsanların geçmişte nasıl bir ahlak içinde yaşadıklarını bilmiyorsak, o geçmişi betimlememiz mümkün olmaz.²⁰

Schleiermacher'e göre tarih, ancak bir ahlak öğretilerinden çıkartılmış akıl ilkeleri altında yorumlanabilir. Tarihte, her döneme damgasını vuran ahlaksal ilkeleri öne çıkarıp, bu ilkeleri yorum gereçleri, "hermeneutik maksimler" olarak kullanmak yoluyla bir bilgiye ulaşabiliriz. Bu ahlak ilkeleri ise, gözlemleyici bilmenin değil ancak anlayıcı-kavrayıcı bilmenin konusu olabilirler.²¹

Özlem'e göre, Schleiermacher'in "tarihsel empiri" adını da verdiği anlama sayesinde ise, tarihinin "empirik malzeme"sini daima her dönemin yazılı yapıtları ve bu yazılı yapıtların dili oluşturacaktır. Çünkü o dönemde egemen olan ahlaksal ölçütler, o dönemin yazılı yapıtlarının dili filolojik yoldan çözümle-nerek açığa çıkartılabilir ve o dönem için geçerli "genel anlamlar" bu yolla saptanabilir.²²

Bütün bu söylediklerinden hareketle Schleiermacher'i hermeneutik'in kurucuları arasında sayabiliriz.

2. Wilhelm Dilthey

a. Hayatı ve Eserleri

Wilhelm Dilthey (19 Kasım 1833 – 1 Ekim 1911) Alman tarihçi, psikolog, sosyolog ve filozoftur. Modern bir araştırma üniversitesinde çalışan çok yönlü bir filozof olarak Dilthey'in araştırma ilgilerini bilimsel metodoloji, tarihsel kanıt, anlama, yorum ve bir bilim olarak tarihin konumu oluşturur.

Bir Protestan rahip ailesinin çocuğu olarak Ren kıyısındaki Biebrich'de doğan Dilthey, aile geleneklerini izleyerek Heidelberg'te teoloji eğitimi görmüştür. Dilthey, yaşadığı dönemde

²⁰ Özlem, agy, ss.134-5.

²¹ Özlem, agy, s.135.

²² Özlem, agy, ss.135-6.

doğa bilimlerinin yaygın etkisine karşı, "insan" ı değişkenliği ve olumsuzluğu bağlamında ele alan bir yaşam felsefesi geliştirmiştir. Teoloji öğreniminden felsefeye geçen Dilthey, öğretmenlik döneminden sonra, akademik düzeyde felsefi araştırmaya yönelmiş, değişik konularda yoğun araştırmalar yapmıştır. Teoloji, felsefe ve edebiyat konularının yanı sıra, sosyoloji, etnoloji, psikoloji ve fizyoloji gibi deneysel bilimlerdeki gelişmeleri de yakından izlemiştir. 1864'te Berlin'de doktorasını tamamlamış ve 1866'da Basel Üniversitesi'nde çalışmaya başlamıştır. Bunu 1868'de Kiel, 1871'de de Breslau üniversitelerine atanması izlemiş, 1882'de Berlin Üniversitesi'nde R. H. Lotze'un yerini aldı ve yaşamının geri kalan bölümünü burada geçirmiştir. Önceleri "insan, toplum ve devlet bilimleri" olarak biraz da bula-nık biçimde özetlediği, ama daha sonra Geisteswissenschaften (Tin Bilimleri) adını verdiği bilimlerin felsefi temelini araştırmıştır. Bu terim sonunda tarih, felsefe, din, psikoloji, sanat, edebiyat, hukuk, siyaset ve ekonomi alanlarını toplu olarak belirtmede yaygın kabul görmüştür. Bu araştırmaların ürünü olan *Einleitung in die Geisteswissenschaften*'ın (*Tin Bilimlerine Giriş*) ilk cildi 1883'te basılmıştır. Üzerinde çalışmayı aralıksız sürdürdüğü ikinci cildi hiçbir zaman tamamlayamamış, ama bu ilk yapıtı bir dizi önemli denemeye yol açmıştır. Dilthey Vico, Herder, Goethe, Schleiermacher'in felsefi hermeneutiği ile Alman İdealizmi, Romantik Filoloji Okulu ve Alman Tarih Okulu-nun tarihçilik anlayışından etkilenmiştir. O, bu etkiler çerçevesinde yöneldiği Batı tarihinin tümünü, özellikle Batı bilim ve sanat tarihini derinlemesine araştırmış ve yorumlamıştır. Dilthey bu derinleşme ve yoğunlaşma içerisinde, tarihi ve toplumu konu edinen bilimlerin, yani tin bilimlerinin dayandığı -Kant'ın "saf akıl eleştirisi"nde işaret ettiği zeminden farklı- bir epistemolojik zemini araştırmaya yönelmiştir. Bu "tarihsel akıl eleştirisi" ölümüyle yarım kalmıştır. Ölümünden sonra *Toplu Yazılar* (*Gesammelte Schriften*) dizisi içinde bir araya getirilen eserlerinin basımı, 1972'de onaltı cilt olarak tamamlanmıştır.

b. Tarihsellik ve Hermeneutik

Dilthey'a göre, tarihi sağlam temellere dayandırabilmemizi sağlayacak bir bilgi kuramına ihtiyaç vardır. Bu bilgi kuramı ne Aristoteles'in ontolojik temelli realist bilgi kuramı ne de Ba-

con'la başlayıp Locke ve Hume üzerinden geçip Kant'ta olgunluğa erişen Yeniçağın bilgi kuramıdır. Kant'ın bilgi kuramı, "teorik akıl"ın yetkin bir çözümlemesini yapmasına rağmen, tüm bilgi etkinliğinde, Descartes'ın felsefeye bıraktığı bir miras olarak, hep "akıl sahibi varlık olarak insan" ile "doğa"yı karşı karşıya koyan bir özne-nesne ilişkisinden hareket etmiştir. Dilthey "Locke, Hume ve Kant'ın tasarladıkları bilen öznenin damarlarında hiç de hakiki bir kanın dolaşmadığını, aksine, bu bilen öznenin damarlarında, katkısız bir düşünme etkinliği olarak akıl'ın damıtılmış özsuyunun dolaştığını söyler. Yeniçağın bilgi kuramında, bilen özne, her türlü psikolojik ve tarihsel kimliğinden yalıtılmış bir akıl varlığı olarak görülür. Oysa, Dilthey'a göre, akıl sahibi varlık olma, insanın toplam kimliğinin belli bir yanıdır ve bu yan, bu total kimlikten tam olarak sıyrılabilen, kopartılabilen, bu total kimlikten hiçbir şey ithal etmeden kendi başına kalan bir şey olarak asla düşünülemez. Ona göre, akıl, insanın sahip olduğu güçlerin çeşitliliği içinde, bu güçlere kopmaz biçimde bağlı olan bir güçtür. Hatta bu güçler içinde insanın isteyen, hisseden, amaçlar koyan yanı, "akıl sahibi varlık olma" yanından önce gelir. Böylece insanın sahip olduğu güçler içinde, praxis daima theoria'dan öndedir. Bu yüzden "bilgi" problemi, her şeyden önce insanın bu total kimliği gözetilerek ele alınmalıdır. Dilthey, "bilgi" konusuna eğilebilmek için, isteyen, hisseden ve bir şey tasarlayıp amaçlar koyan bir varlık olarak insanı, bilginin ve dış dünya, zaman, töz, ilk neden gibi bilgi kavramlarının açıklanmasında da temele koymak, bilginin ve bilgi kavramlarının sadece algı, tasarım ve düşünme malzemesiyle dokunmuş şeyler olup olmadıklarını araştırmak gerektiğini belirtir.²³

Dilthey, *Tin Bilimlerine Giriş* kitabının önsözünde şöyle der: Burada ilk yarısını yayınladığım bu kitap, tin bilimlerinin felsefi temelleri sorununu, bu konuda ulaşabildiğim en yüksek kesinlik derecesiyle çözümlemek yolunda tarihsel ve sistematik bir denemedir.²⁴ Dilthey'a göre, en genel yolla ifade edilen yaşam ilişkileriyle belirlenen ve sınırlanan insan, sıkça söylendiği gibi, yalnız sanatla özgürleşmez; fakat tarihin anlaşılmasıyla da öz-

²³ Özlem, D. (2010) *Tarih Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, ss.188-9.

²⁴ Dilthey, W. (1988) *Introduction to the Human Sciences*, (Trans. by Ramon J. Betanzos), Detroit, Wayne State University Press, s. 71.

gürleşir. Tarihin bu etkisi de tarihsel bilincin gelişmesi olarak yükselir ve derinleşir.²⁵

Dilthey, tin bilimlerini, doğa bilimlerinden bağımsız bir yere yerleştirme çabası içindedir. Çünkü tinsel dünya doğadan bağımsız olarak insanlar tarafından oluşturulmuş bir dünyadır. Dolayısıyla bu dünyayı tanıyıp bilmek, bu dünyanın sağlam bir bilgisine ulaşmak çok daha olanaklı görünmektedir. Çünkü Dilthey, tarihi araştıran kişinin, aynı zamanda tarihin içinde, yani hem tarihin ürünü olan hem de tarihi yapan kişi olduğunu söyler. Bu nedenle, o, geçmişle bağ kuramayan ve tarihsel bel-
lekten yoksun saf akılla iş görmez; çünkü geçmişle bağ kuracak şey yaşamadır. Böylece o, geçmişe yönelirken, anılarına, belleğine, iç deneyine, başkalarıyla bir arada yaşama ile edindiği izlenim ve sezgilerine dayanarak geçmişi anlamaya çalışacaktır.²⁶ Dilthey, tin bilimlerinin konusunun doğrudan doğruya yaşanan bir iç gerçeklik olduğunu düşünür. Bu gerçekliğin bilgisi de yaşanılarak anlaşılmalıdır. Bu şekilde, tin bilimleri anlamaya dayalı bir bilim olmaktadır. Başka bir deyişle, biz doğayı açıklarız, ama kendi yaşantımızı anlarız. Burada kullanılan yöntem anlamadır. Tinsel dünya, açıklamanın konusu olmadan önce anlamanın konusudur. Anlama ise tinsel olanı kavrama tarzı ve yöntemidir; dolayısıyla burada sözü edilebilecek olan tarihsel akıl da anlayıcı bir akıldır. Buna bağlı olarak bir tarihsel akıl eleştirisi de insanların ve toplumların kendilerini anlama tarzlarının bir eleştirisi olacaktır.

İnsanın içinde yer aldığı bütünün tam olarak kavranmasının zor olduğunu, ama felsefi girişimin de bu bütünü kavrama girişimini bırakmaması gerektiğini söyleyen Dilthey'a göre, tinsel dünyaya ve tarih dünyasına konu olan olgular, insan ruhundan, insanın içsel yaşantısından çıkan olgulardır. Tinsel dünya insanlar tarafından oluşturulmuş bu dünyadır. Bu dünyayı meydana getiren olgular, içten yaşanarak bilinen olgular olduğu için, tin bilimleri de zorunlu olarak anlayıcı bir bilimdir.²⁷ Böy-

²⁵ Dilthey, W. (1968) "The Understanding of Other Persons and Their Life-Expressions", Trans. by Patrick L. Gardiner, *Nineteenth-century philosophy*, New York: Free, s. 222

²⁶ Özlem, D. (1986) *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, ss. 73-4

²⁷ Birand, K. (1998) "Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama", *Kamıran*

lece, Dilthey'in sözünü ettiği bilimin temel dayanağı insanın içsel dünyasıdır. Burada geçmişle bağ kurmamızı sağlayacak şey de geçmişi kendi içsel dünyamızdan hareketle anlamaktır. Dilthey, böylece, anlama yöntemini anlayıcı bir psikolojiye dayandırmak ister. Tin bilimlerinin konusunu meydana getiren olgular, kaynaklarını insan ruhunda bulan, insanın iç dünyasından çıkan olgulardır. Tarih dünyası içinde gelişen ve tarihsel incelemeler içerisinde şekillenen böyle bir psikoloji doğa bilimine göre hareket eden açıklayıcı psikolojiden farklıdır.

Dilthey'a göre insanlar, her zaman, "yaşama"larının ürünleri olan değer, norm, ide, kural, tasarım türünden şeylerin yönlendirdiği bir insani ilişkiler bütünü içindedirler ve her şeye bu "yaşama"nın içinden bakarlar. Bu, insanlar toplu halde yaşama-ya başladıklarından beri böyledir; zaten bu "yaşama" tarihsel olarak oluşan bir şeydir ve insani-toplumsal olan her şeyi içermesi bakımından "tinsellik"ten başka bir şey de değildir.²⁸

Dilthey, insanı, yalnız düşünen ve hüküm veren bir varlık olarak değil, duyan, anlayan ve ardından yaşayan bir varlık olarak göz önünde tutar. Dilthey'a göre, ruhsal yapı, yaşantıyı, duyguyu, düşünceyi, amaçları, eylemleri hep birden ve aynı zamanda kuşatan bütün güdülerin, birbiri içerisinde nesnelleşen bütün tinsel olayların kaynağıdır.²⁹ Dilthey'a göre insan, kendi içindeki olanakları kendi yaşantısı içerisinde geliştiren ruhsal bir bütündür. Böylece dünya karşısındaki genel davranışı ile değerler ortaya koyar. O, kendi yaşamından çıkan değer belirlemeleri ile kendi yolunu çizer. Bu şekilde Dilthey, değeri yaşamın kendisinden çıkarır, yani yaşamın kendisi değer yaratır.³⁰

Tin bilimlerinin yöntemi olarak anlama, kendi yaşantımızın öznel sınırları içinden dışarı taşmak, kendi hayat olanaklarımızı, kendi varlığımızı aşarak başkalarını içten yaşamak, insanlık dünyasının bilgisini içten yaşayarak kavramaktır.³¹ Anlama, verilen yaşantı işaretlerinden, bunların ait olduğu ruhsal bütü-

Birand Külliyyatı, İstanbul: Akçağ Yayınları, s. 16.

²⁸ Özlem, agy, ss.191-2.

²⁹ Birand, "Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama", s. 22.

³⁰ Birand, K. (1954) Dilthey ve Ricket'te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi, Ankara: Örnek Matbaası, s. 18.

³¹ Birand, agy, s. 29

nü kavramaktır. Böylece Dilthey'a göre, tin bilimleriyle ilgili olan anlamamanın görevi, yaşam ifadelerinin kendilerinden bu yaşam ifadeleriyle ilgili olan bağlılığı bulmaktır. Bu şekilde insan bu bağlılığı kendi iç güçlerinin yardımıyla yaşamalıdır. Dilthey'a göre anlama, kendi varlığımızın öznel sınırları içerisinde çıkararak, kendi yaşam olanaklarımızı ve kendi varlığımızı aşarak, başkalarına ait ruh durumlarını içten yaşamak, insan dünyasının bilgisini yaşayarak kavramaktır. Burada kendi benimizin bir başka bende yaşaması söz konusu olur. Böylece tin bilimleriyle ilgili olan anlama metodu bir ardından yaşamayı ifade eder.

Dilthey tinsel dünyanın, sadece algılama nesnesi halindeki bir olgu dünyası, bir deneysel gerçeklik alanı değil insan eliyle oluşturulmuş bir dünya olduğunu iddia eder. Tinsel dünya, yaşanan, benimsenen, kabullenilen ilke, değer, kural, norm, ide gibi "tinsel öğeler" ışığında görülebilecek olan insani-toplumsal etkinliklerin dünyasıdır. Dolayısıyla, bu dünya bir doğal olgu gibi açıklanmayı değil, öncelikle anlaşılmayı bekleyen bir dünyadır.³²

Dilthey, anlamayı, duyuşal olarak verili işaretlerden hareketle, ifadesi bizzat bu işaretlerden ibaret olan bir şey olarak ruhsal olanı tanıdığımız süreç diye adlandırır. Her anlama bir yeniden üretimdir ve yeniden üretme ve anlama sürecini aydınlatmak için, iç deneyimden, kişiye özel durumların yaşantısından yola çıkmak zorundayız. Açıktır ki, şurada burada, parça parça yaşadığımız hallerin içsel bağlamı, hatta iç deneyimlerin birbiri içine geçmişlikleri, yaşantıda ortaya çıkar.³³

Öte yandan, Dilthey'a göre anlama ve yorumlama tin bilimlerinde kullanılan yöntemlerdir. Anlama her aşamada bir dünya meydana getirir. Öteki kişileri ve onların yaşam ifadelerini anlama, kendi deneyimimiz ile onu anlamamız ve deneyim ile anlamamanın sürekli etkileşimi üzerine inşa edilmiştir. Burada mantıksal ve psikolojik bir analiz yerine epistemolojik bir analizle ilgilenilir. Dilthey amacının tarihsel bilgi için öteki kişileri anlamayı belirlemek olduğunu söyler. Buradan hareketle o,

³² Özlem, *Tarih Felsefesi*, s.195.

³³ Dilthey W. (1999a) "İnsan ve Tarih Dünyasında Tekilleşme ve Sanat", Çev. Doğan Özlem, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, İstanbul: Paradigma Yayınları, s. 35.

yaşam ifadelerini incelemeye geçer. Verilmiş olan yaşam ifadeleri olarak dile getirilen şeydir. Yaşam ifadelerinde de, yalnızca, özellikle bir şeyi ifade etmeyi ya da dile getirmeyi değil; daha doğru bir deyişle, böyle bir şeye niyetlenmeksizin zihinsel yaşamı kavranabilir kılan şeyleri anlamaktadır.³⁴

Yaşam ifadelerinin ilk kısmı kavramları, yargıları, daha geniş fikirleri içerir. Bilginin oluşturunca öğeleri olarak onlar, düşünce örüntüsünde göründükleri tarzdan mantıksal formların benzerliği nedeniyle, ortak bir temel karaktere sahip oldukları deneyimden çıkarılmıştır. Bir yargı, bir düşünce içeriğinin geçerliliğini, zaman, yer ya da onun meydana gelmesinin kaynağını hesaba katmadan beyan eder. Bir yargı onu anlayan kişi kadar yargıda bulunan kişi için de aynıdır; yani bir kişiden diğerine değişmeden geçer. Yargıların temel karakteri, tabir caizse, ortaya çıktıkları bireysel yaşama geri dönmek değildir, bu şekilde onlardan hareketle zihinsel yapıya nüfuz etmek elverişli olmaz.³⁵

Yaşam ifadelerinin ikinci kısmını eylemler oluştururlar. Bir eylem bir iletişim kurma niyetiyle başlamaz; fakat malumat eylemin sona doğru yöneldiği ilişkiden elde edilir. Eylemler, sistematik olarak ifadede bulunan zihinsel bildirimlerle ilişkilidir ve bu, zihinsel ifadelerle ilgili olarak, sıkça doğru varsayımlara izin verir. Fakat koşullara bağlı olarak belirlenmiş zihin yaşamının durumunu, içinde bu koşulların temellendiği bütün yaşam yapısından ayırmak çok önemlidir. İçimizde yatan olanaklılıklar hareketle yıkılırlar; eylem yaşam yapısının ardalanından ayrılır. ve durumları, ifadeleri ve yaşam yapılarını birbirine bağlayan bir açıklama olmaksızın, onların ortaya çıkmasının olanaklı olduğu içsel yaşamın bütünsel bir anlaşılması mümkün değildir.³⁶

Yaşam ifadelerinin üçüncü kısmını ise yaşantı oluşturur. Bir ifadenin oluştuğu yaşam ve onu kavrayan anlama arasında özel bir ilişki vardır. Bu, içebakışla kavranabilir olmaktan çok zihinsel yaşamı içerir ve zihinsel yaşamı bilincin aydınlatamadığı derinliklerden çıkarır. Yaşam ifadeleri doğru ya da yanlış ola-

³⁴ Dilthey, "The Understanding of Other Persons and Their Life-Expressions", s. 213.

³⁵ Dilthey, agy, s. 213-4.

³⁶ Dilthey, agy, s. 214.

rak yargılanamazlar; fakat sadece samimi ve samimi olmayan olarak yargılanabilirler; çünkü riyakarlık, yanılsamalar, hatta ifadeler ve zihinsel olayların ifade edilişleri arasında ilişki sahteliği yatar. Bir ifadenin insan bilimleri için sahip olabileceği en büyük anlam, bu noktada kendini gösteren bir ayrıma bağlı olmasıdır. Gündelik yaşamda onun (ifadenin) kaynağına sahip olan her şey, anın ilgileri tarafından biçimlendirilmiştir; onun birçok anlamı zamandan zamana değişir.

Bununla birlikte, Dilthey, anlamanın basit formları üzerinde durur. Anlama, özellikle pratik yaşamın taleplerine yanıt olarak gelişir. İnsanlar başkalarıyla temas halinde konumlanırlar ve birbirlerini karşılıklı olarak anlamış olmalıdırlar; her biri diğerinin ne istediğini bilmelidir. Dilthey, ilk form derken tek bir yaşam ifadesinin anlamını anladığını belirtir. Sözcükleri ve sonra cümleleri birinden başka birine düzenleyen bir yazın dizisi bir bildirimin ifadesidir. Yüze ait bir ifade bizim için sevinç ya da üzüntü vericidir. Kendileri dışında yapısal olarak anlamlı eylemlerin, bir nesneyi kaldırma, bir çekiçe vurma ya da bir testereyle ağaç kesme gibi, oluşturulduğu temel eylemler kesin amaçların sunumunu bizim için anlamlı kılar. Dilthey, burada nesnel tinle ilk anlama arasındaki bağ üzerinde durur. Onun nesnel tinle anladığı şey, duyular dünyasında nesnelleşen bireylerle ortak özellikleri olan çeşitli biçimlerdir. Bu nesnel tinde geçmiş daima bize sunulur. Onun ilgi alanı, yaşama yollarından ve sosyal ilişkinin biçimlerinden toplum tarafından geliştirilen hedeflerin karmaşıklığına, gelenek, din, sanat, bilim ve felsefeye varır. Tinin nesnelleştirdiği her şey hem kendisiyle hem de öteki insanlarla ortak bir şeyi içerir. Her üç kenarlı şekil, sandalyelerin düzenlendiği her oda bizim için çocukluktan beri anlaşılabilirler; çünkü amaçlar, kurallar ve değer yargılarıyla ilgili olarak ortak uyum her şekli ve her odayı uygun yerlere ayırmıştır. Çocuk ailesinin öteki üyelerinin kuralları ve geleneklerine göre gelişir ve şekillenir; annesinin öğrettikleri aile yaşamı bağlamında özümser. Çocuğun toplum hayatına girişi, açıkçası, konuşmayı öğrenmesinden daha öncesine gitmektedir; ifadeleri ve bakışları, hareketleri ve ağlamayı, sözcükleri ve cümleleri anlamayı öğrenir; çünkü onlar düzenli olarak aynı şekilde ifade etmek için kullanılırlar. Böylece bireyin kendisi nesnel tin dünyasında yönünü bulur.

Yaşam ifadesi, genel bir kural, yalıtılmış bir etken olarak birey tarafından kavranamaz; fakat olabildiği ölçüde, ortak bir ardaanın ve öteki bireyin içsel dünyasının bir tanınmasını içerir. Ortak bir ardalanda bu bireysel ifadeyi düzenlemek nesnel tinin kendisini düzenlemesine karşın daha kolaydır. Bu, birçok homojen bileşigi, yani yasa, din ve bunların karışımından oluşan düzenli yapıları içerir. Böylece, belli bir yaşam yoluna uyması en yüksek derecede olanaklı olanı taahhüt altına almayı amaçlayan kararları uygulamaya koymak için, bir usuller, yasalar ve düzenlemeler sistemiyle bağlantılı olan şeylerin yasa kitaplarında belirlenmesi zorunludur. İçteki böyle bir yapı birçok tipik düzenlemeyle varolur. Değişik bireysel yaşam ifadeleri, ki onların kendileri anlama üzerine etki ederler, belirli bir deneyim kategorisine ait olarak anlaşılabilirler; bu yüzden bu ortak deneyim içerisinde varolan yaşam ifadeleri ve zihinsel olaylar arasındaki ilişki hem ifade edilmiş zihinsel olayın yerine getirilmesini ve hem de onun ortak bir deneyime dahil edilmesini sağlar. Bir cümle ortak anlamlar, tonlamalar ve sentakslarla ilgili olarak bir konuşma topluluğuna uyduğu için anlaşılabilir. Herhangi bir verili toplumda bu, değişik sözcüklerle yapılan davranış kurallarıyla ya da fiziksel jestlerle kurulmuştur; yalnız anlamın farklı nüanslarını ifade etme yeteneğiyle değil, böyle yapıldığını anlamış olma yeteneğiyle de. Böylece, eğer ilk anlamının mantıksal resmini betimlemeyi denersek, daha sonra, içinde ifadenin ve ifade etmenin bir birliğinin olduğu ortak deneyimin herhangi bir tek durumda bu bağlantıyı göstereceği verilmiş olur. Bu ortak deneyim ortamından geçerek zihinsel gerçekliğin ifadesi olan yaşam ifadesi dile getirilecektir. Bu, öznenin açık bir kesinlik derecesiyle ortak deneyimde içerilen durumlar dizisini sınırlandırmayı ifade ettiği sonucunun çıktığı, analogiyle akıl yürütmenin bir örneğidir.³⁷

İlk anlamadan anlamının daha yüksek formlarına ilk geçiş, anlama, yaşam ifadeleri ve onlar arıcılığıyla ifade edilen zihinsel gerçekliğin mevcut sisteminden çıktığı zaman meydana gelir. Çünkü anlamının bir sonucu olarak, benzer görünen şeyle içsel bir zıtlık ya da güçlük, bireyi bazı testleri yapmaya götürür. Biz birçok durumda bir karar verme olanağıyla hesaplaşmalıyız.

³⁷ Dilthey, *agy*, s. 215-7.

Bakışlar, ifadeler ve sözcükler hepsi içsel yaşama karşıdır. Bu yüzden, değişik yollarla oyuna başka yaşam ifadelerini katmaya ya da bütün yaşam yapısına geri dönmeye, sırayla endişelerimizi onaylamaya ya da reddetmeye kılavuzluk etmeliyiz.

Anlama daima kendi nesnesi olarak bireysel bir şeye sahiptir ve daha yüksek biçimlerinde bir eser ya da bir yaşamda verilen tümevarımsal kompleksten bir kişi ya da eserin yaşam komplekslerine yükselir. Fakat yaşanmış deneyim ve kendini anlama analizi, zihin dünyasında bireyin bir mutlak değer nesnesi olduğunu ve aslında sadece varolan bu tür bir nesne olduğunu gösterir. Aslında onunla sadece genel bir insan doğasının bir örneği olarak değil, bireysel bir bütün olarak kendimiz ilgileniriz. Nesnel tin ve onu yorumlayan bireyin gücü, birlikte zihin dünyasını belirlerler. Tarih bu ikisini anlamaya dayanır.³⁸

Öte yandan, biz bireyleri birbirleriyle ilişkileri sayesinde anlarız; bu anlama, onlarla ortak karakteristikler nedeniyle olur demektir. Bu işleyiş genel insan doğası ve zihinsel varoluşun çeşitli biçimleriyle dal-budak olan bireysel işleyişi ön varsayar. Anlamada, kendimizden hareketle bireyselleşme işlemiyle yaşam görevini başarırız. Görevi yerine getirmek için malzeme, tümevarımla biraraya getirildiği kadarıyla, deneysel veriden elde edilir. Herbiri belirli bireyselliğin olanağını anlaşılır kılan anlamlı ögeyi içerir. Nesnel tin kendisi kategorilerle organize edilmiş düzeni içerir, böylece insanlık, düzenlilik ve genelde insanlık yapısından anlamamanın bireyleri kavradığı kategorilere doğru gider. Eğer bir kimse bireylerin niteliksel olarak değil, fakat belirli ögelere özel vurguyla ayrıldığı kabulüyle başlarsa, o zaman bu vurguda içsel bireyselleşme ilkesi yatar.

Dilthey, anlamamanın, olayların oluş yönünü tersine çeviren bir işlem olduğunu belirtir. Burada sözkonusu olan bir yeniden hayat verme, yeniden canlandırma, yeniden yaşamadır. Böylece biz, tarihsel işleyişle, uzak bir ülkedeki bir olayla ya da bize yakın birisinin ruhunda olan bir şeyle bağ kurabiliriz. Bu yeniden yaşama da, Dilthey'a göre, sadece etkileri içinde psikolojik açıklama teşebbüsünde değil- bizi içerir. "Dilthey'a göre biz, kendi iç denememize ve kendi iç yaşantılarımıza dayanarak, toplulukla ilgili olan, hem geçmişteki hem de şimdiki olguları

³⁸ Dilthey, agy, s. 219.

anlayabiliriz. Bu anlamda, anlama, aynı zamanda, bir birlikte yaşama ve bir ardından yaşamadır. Geçmiş devirlerde, bir memlekette olup biten şeylerle birlikte yahut bir tek insanın ruhunda olagelen şeylerle birlikte, bütün bu olup biten şeylerin birbirine bağlanışını ve birbiri ardından ortaya çıkışını yaşayarak ilerleriz. Bir dramdaki sahnelerin birbirine eklenişi yahut bir romandaki olayların düzenlenişi de bizde gene böyle bir ardından yaşama duygusu uyandırır. Bu suretle, olguların birbiri ardından ortaya çıkışını duyar ve bu sürekliliği kendi içimizde yaşarız. Manevi ilimlerle ilgili olan anlama, insanın kendini başka bir varlığın yerine koymasını ve bu varlığa göre şekillendirmesini gerektirir.”³⁹

Böylece, Dilthey’a göre anlama, kendi varlığımızın öznel sınırlarını ve kendi olanaklarımızı aşarak başka insanlara ait ruh durumlarını içten yaşamak, insan dünyasının bilgisini yaşayarak kavramaktır. Bu şekilde, kendi benimizin bir başka bene aktarılması ya da kendi benimiz içinde bir başka ben meydana getirmemiz ve yaşamamız söz konusu olur.

Dilthey, bütün bunlardan hareketle anlamanın kişisel bir armağana bağlı olduğunu söyler. Fakat anlama anlamlı ve sürekli bir modayla tarihsel bilginin temelinde yatar, bu kişisel armağan tarihsel bilincin gelişmesiyle gelişen bir tekniğe sahiptir. Bu gelişme, aslında, daima inceleyebildikleri bir yolla anlammanın önünde bulunan değişmez yaşam ifadelerine bağlıdır. Değişmez yaşam ifadelerinin sistematik anlamını exegesis (tefsir) olarak adlandıran Dilthey, zihinsel yaşamın, sadece, yaratıcı bir şekilde sözel olarak ifade edildiğinde nesnel olarak anlaşılan varlığın gücü olduğunu, böylece tefsirin görevinin insanların yazılı belgelerini yorumlamak olduğunu belirtir. Bu sanat filolojinin temelidir; bu sanat bilimi de hermeneutiktir. “Bu tür yazılı kayıtların eleştirisi ve tefsiri arasındaki içsel bağlantı bir zorunluluktur. Eleştiricilik, resmi dökümanlar ve davranışlar ve popüler gelenek soruşturmasını içeren doğru okumaları yerleştirmekle tefsir problemlerini çözmeye yardım ederek gelişir. Tefsir ve eleştiricilik tarihsel seyirleri içerisinde tekrar tekrar doğa bilimlerinin sürekli olarak deneysel teknikleri arıttıkları türden problemlerin çözümü için yeni teknikler geliştirirler. Bu

³⁹ Birand, “Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama”, s. 45.

tekniklerin bir filologlar ve tarihçiler kuşağından bir başkasına geçişi öncelikli olarak büyük virtüözlerin ve onların öğrenme tekniklerinin kişisel etkisine bağlıdır. Doğa bilimlerinde, filolojide olduğu kadar kişisel faktörlerle koşullanmış olma yoktur. Hermeneutik kendisinin sistematize olduğunu başardığı zaman bütün alanlar için genel metodolojik kurallar kurmayı denediği tarihsel aşamaya geçer. Bu kurallara göre, kendisi kurallara bir aktivite olarak bu yaratının kavranması olan sanatsal yaratım teorilerine uygundur. Schleiermacher'ın bir yazarı kendini anlamasından daha iyi anlamayı olanaklı kılan cesur bakışı bu yeni gözleme dayanır. Bu paradoks psikolojik açıklamaya elverişli bir hakikati içerir. Bugün hermeneutik insan bilimlerine yeni ve önemli bir görevi veren bir bağlama uygulanır. Bu daima tarihsel şüphecilik ve öznel istemeye karşı anlamının kesinliğini savunur. Şimdi hermeneutik, genel epistemolojik problemlerle tarihsel dünyanın bilgisinin olanaklarını, onun etkilerini/ işleyişlerini keşfetmek için ilgilenmelidir."⁴⁰ Dilthey, Schleiermacher'ın hermeneutiği "bir yazarı kendini anlamasından daha iyi anlamayı olanaklı kılacak" bir çaba olarak görmesini takdir eder ve bu ifadeyi kendisi de kullanır.

Dilthey, bununla birlikte, dil konusuna ayrı bir önem verir. Dil her tarihsel dönemin kendini dışa vurduğu, nesnelleştiği ortamdır. Her tarihsel dönemde yaşamanın belli değerleri içerilmiştir ve tarihin tüm çalkantıları bu değerler çevresinde dolanır. Bir tarihsel döneme damgasını vuran değerler de o dönemin anlamlarının taşıyıcısı olarak dilde saptanabilirler. Bu yüzden tin bilimlerinin ana malzemesi her zaman dilsel ürünler olarak yazılı yapıtlardır. "Yazılı yapıtlar, insanların geçmişte nasıl tinsellik içinde yaşadıklarını anlamak için başvurmamız gereken temel malzemelerdir. Ama Dilthey, her dönemi kendine özgü bir bütünlük olarak görürken, bununla, bizim herhangi bir dönemin başat değerlerini ve giderek o dönemin kendine özgü tinselliğini tam olarak anlayamayacağımızı da bu arada belirtmiş olur. Çünkü bizler Herder'in dediği gibi bugün belli bir donatım altında, geçmişin değerlerinden oldukça farklı bir değerler ağı içindeyizdir ve bize az çok yabancı olan geçmişin

⁴⁰ Dilthey, "The Understanding of Other Persons and Their Life-Expressions", s. 232.

değerlerini tam olarak anlama olanağımız bu nedenle kısıtlıdır. Yine bu nedenle yapabileceğimiz şey, geçmiş, dilsel ürünlerin, yazılı yapıtların dilini yorumlayarak anlamak, yani hermeneutik yapmaktır. Öyle ki, Dilthey için hermeneutik, tinsel bilimlerin ana yöntemidir ve tinsel bilimler hermeneutik bilimlerdir.”⁴¹

Dilthey'a göre, hermeneutik, romantik keyfilik ve şüpheli özneliliğin sürekli müdahalelerine karşı tarih alanında açılmanın genel-geçerliğini kuramsal olarak temellendirmelidir; tarihin tüm güvenilirliği buna bağlıdır. Açıklama ise, kişisel kalan bir sanatın eseridir ve onun mükemmel bir şekilde uygulanması açıklayıcının dehasını gerektirir.⁴² Dilthey anlamının analizinin bilgikuramsal bir problem olduğunu belirtir. “Hermeneutik, bir bilgikuramsal problemten yola çıkmakla ve son amacı bizzat bu problemin çözümünde saklı olmakla sadece tin bilimlerinin kuruluşu ve meşru kılınması hususlarıyla değil, günümüz bilincini harekete geçiren tüm büyük sorunlarla da içten ilişkilidir. Öyle ki, hermeneutiğin problemleri ve ilkeleri yaşanan anla sıkı sıkıya bağlantılıdır.”⁴³

Dilthey, ayrıca tipler öğretisiyle de anılır. Amacı her çağın tinsel bütünlüğünü anlayıp açıklamak olan tin bilimleri, bu bireysel bütünlüğü ele alırken, her çağda rastlanabilecek tıpsal durumlardan hareket etmelidir. Günlük yaşamımızda -öyle olmasalar bile- insanları tutkulu, duygusal v.b. olarak sınıflarız. Böylece, biz insanları, temel özelliklerini vurgulayan bu tip kavramları altında tanırız. İşte, tin bilimlerinin başvurabileceği kavram türü, doğabilimsel cins kavramları değil, tarihsel-toplumsal gerçekliğe uygun düşen bu tip kavramlarıdır.⁴⁴ Böylece Dilthey, birçok tıpsal durumdan söz etmiştir. Dilthey'a göre tarihsellik, doğrudan doğruya yaşama kavramıyla ilişkilidir. Yaşama da genel-geçer bir açıklamanın değil anlayıcı bir açıklamanın konusu olabilir.

⁴¹ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, ss. 75-6.

⁴² Dilthey, W. (1999b) “Hermeneutiğin Doğuşu”, Çev. Doğan Özlem, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, İstanbul: Paradigma Yayınları, ss. 108-9.

⁴³ Dilthey, *agy*, ss. 112-3

⁴⁴ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 76.



VIII. BÖLÜM:

Friedrich Nietzsche

a. Hayatı ve Eserleri

15 Ekim 1844'te Almanya'da Röchken'de doğmuş, 25 Ağustos 1900'de Weimar'da ölmüştür. Polonyalı bir aileden gelen büyükbabası gibi babası da Protestan papazıydı. 1858'de ünlü Alman aydınlarının okuduğu Pforta'ya yazıldı. Daha sonra arkadaşlarıyla anlaşarak Germaniq adlı bir dernek kurmuştur. Bu dernekte okunmak için yazdığı Byran'la ilgili yazısında ilk kez "Üst insan" kavramını kullanmıştır. Schumann, Chopin ve Wagner ile ilgilenmiş, Yunan ozanı Theognis üzerinde çalışmış ve "iyi-soylu, kötü- soysuz" kavramlarına dayalı yeni yorumlar yapmıştır. 1844'te Bonn Üniverstesi'nde dil bilgini Ritschel'in öğrencisi olmuş, burada Schopenhauer'in *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* adlı eserini okumuştur. 1868'de yükseköğretimi bitiren Nietzsche, gözlerinin bozuk olmasına rağmen Fransa-Prusya Savaşı'nda orduya alınmıştır. Eğitimde attan düşerek aylarca süren bir hastalığa yakalanmış; sık sık bunalım geçirmeye başlamıştır. Basel Üniversitesi'ne klasik filoloji profesörü olarak atanan Nietzsche'de, 1875-1889 yılları arasında iniş çıkışlarla dolu bunalım dönemi görülmektedir. 1889'da geçirdiği kriz nedeniyle bir kliniğe yatırılmıştır. Frengi yüzünden bu bozukluklar genel olarak felçle en yüksek noktaya ulaşmış ve 25 Ağustos 1900'de Weimar'da kız kardeşinin yanında ölmüştür.

Nietzsche'nin ilk kitapları olan *Tragedyanın Doğuşu* (1872) ve *Çağa Aykırı (Zamansız) Düşünceler* (1873-6)'den sonraki

yapıtları, çoğunlukla bir sayfadan daha az olan kısa denemelerden oluşmuştur ve aforizma biçimine yaklaşmaktadır. Nietzsche'nin aforizmaya benzeyen yazılarının çoğu içerik bakımından radikaldır; her ne kadar onayladığı şey hakkında yalnızca belli belirsiz bir izlenim elde edilse de, çoğunlukla nükteli ve aşırı bir biçimde dile getirilmiş olan nefret ettiği şeylerin çoğu kesin bir biçimde ortaya konabilir. Nietzsche, çağdaş uygarlığın her görünümünden, özellikle de Almanlarınkinden nefret eder gibidir.¹

b. Trajik Olan

Nietzsche erken olgunlaşmış bir öğrenciydi; erken dönemlerde bol bol yazmış olsa da, onun ilk kitabı olan *Tragedyanın Doğuşu*, ya da ilk baskıya verdiği tam adıyla *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu* ancak 27 yaşındayken yayınlandı. 24 yaşında Basel'de Klasik Filoloji kürsüsüne profesör olarak atandı.²

Tragedyanın Doğuşu fırtına hızıyla başlar ve bu fırtına hiç dinmez. Kitabın sahip olduğu akışın anlamını kavramak önemlidir. Hem Alman Sorunu'ndan hem de sanatın bu yaşamdaki en üst görev ve hakiki metafizik etkinlik olmasından söz eden Nietzsche sanatın Apolloncu ve Dionysoscü öğelerin ikiliğinden çıktığının doğrudan kavranmasında başarılı olunursa, estetik bilimi için oldukça fazla bir şey elde edilmiş olunacağını belirtir.³

Nietzsche Apolloncu ve Dionysoscü olan arasındaki karşıtlıkla ilgilenir; ama bu karşıtlık onların düşman oldukları anlamına gelmez. Bu çok farklı iki eğilim, Attik tragedyada, Dionysoscü olduğu kadar Apolloncu da olan sanat yapıtını ortaya çıkarana dek, biri diğerini teşvik ederek yan yana yürürler. Karşıtlıkların her ikisiyle üretilebilecek olan herhangi bir şeyin, onların bunu tek başlarına yapmalarından daha verimli olacağı düşünülen bu karşıtlık tarzı, Nietzsche'nin, kuşkusuz bir ölçüde Hegel'e olan nefreti dillere destan olan Schopenhauer'a bağlılığıdır. Karşıtlığın işlenmesi ve aşılmasında Nietzsche, Hegel'in kendisine ayak bağı yaptığı herhangi bir diyalektik araca gerek-

¹ Tanner, agy, ss. 14-5.

² Tanner, agy, s. 19.

³ Tanner, agy, ss. 21-2.

sinim duymaz.⁴

Nietzsche'ye göre Apolloncu sanat düşüncesi, aslında görünüşün kendisidir. Nietzsche, betimlediği şeyin sınırlarını kalın çizgilerle çizerek ve Schopenhauer'un bilgi kuramsal olarak içine düştüğü temel yanlış olarak belirlediği bireyleşme ilkesini (*principium individuationis*) örnek olarak vererek, Apolloncu sanatın olağanüstü açıklığa sahip olduğu yönündeki düşüncesini açık kılmak için düşleri yardıma çağırır.⁵

Tragedyanın Doğuşu klasik ustalar ve antropologlar için verimli bir esin kaynağı olduğunu kanıtlamıştır. Aynı zamanda, kendi ilgi çekici Apolloncu-Dionysoscü ikiliği sayesinde sıradan imgelem üzerinde güçlü bir etki yapabilecek bir kitaptır. Bu da, ancak, kitap yeniden okunduğunda elde edilebilir. Kitabın genel yönelimi bir kere onaylandığında, Nietzsche'nin başka herhangi bir yapıtında bulunamayacak birçok önemli düşüncenin bu yapıtta olduğu görülebilir. *Tragedyanın Doğuşu*'nun bir tutarlılığı varsa, bu ancak, Nietzsche'nin kendisinin diri tuttuğu ilgilerini ve bu ilgileri açığa vuran idollerini bir duygu sürecinde birleştirme kararlılığında olduğu coşkuda kendini gösterir. Başka bir ifadeyle, bu kitap, genç bir insanın, daha sonraki yapıtlarından, kendi yazarına yakınlığı bakımından, daha az içten olan bir kitaptır. Aynı zamanda, belki de en çarpıcı bir biçimde, o, kötümser bir dünya görüşünü şimdiye kadar yazılmış olanlar içinde en iyimser biçimde dile getirmektedir.⁶

c. İnsan Sorunu

Nietzsche, bilimin bilgisinin insanın eğitimi için önemli olduğunu belirtir. Eğitimin yanlış kullanılmasının eğitimi amacından uzaklaştıracağını söyleyen Nietzsche'nin en çok önem verdiği şey günlük yaşayan insanın sürü insanı olması değil, bilim adamlarının, akademisyenlerin sürü insanı olmasıdır.

Öte yandan, Nietzsche'nin insana bakışındaki hareket noktası değerlendirme fenomenleridir. İnsan bu değerlendirme fenomenleri bakımından farklı özellikler gösterir. Nietzsche bu özelliklerin görüldüğü yer olarak ondokuzuncu yüzyıl Avrupa insanına bakar; onun yaptığı çağının bir analizidir. Çağında

⁴ Tanner, agy, ss. 22-3.

⁵ Tanner, agy, s. 23.

⁶ Tanner, agy, ss. 36.

insanların yaptıkları değerlendirmeler bakımından farklılıklarını ortaya koymaya çalışan Nietzsche, bu yolla bize insanı tanıtır. Ona göre üç temel tip insan vardır. Bu üç tip, bir kişinin hayatının üç dönemi olacağı gibi aynı zamanda bir toplumu oluşturan tiplerdir. Nietzsche için bu üç tip şunlardır: Sürü insanı, Özgür insan, Yaratıcı (Trajik) insan.⁷

İlk temel tip olan sürü insanı, içine doğduğu ve büyüdüğü moralin değer yargılarına göre yaşayan insandır. Nietzsche, ondokuzuncu yüzyıl Avrupasında üç tip sürü insanı görür. En yaygın sürü insanı tipi “dinci insan” tipidir. Bu tip, dinsel yargılarla değerlendirme yapan insan tipidir. İkinci tip, “son insan” dediği tiptir. Bu kendi içerisinde boşluk tanımayan, mutluluğu kendisinin bulduğunu söyleyen insandır. En ayırt edici özelliği dine karşı bilimi baş değer saymasıdır. Sürü insanının son tipi ise, “nesnel insan”dır. Bu insan tipi ne dincidir ne de son insan moralinden yanadır; dinci değildir ama dine karşı da değildir. Son insan moralinden yana değildir; ama karşı da değildir. O sivrilmemeye, göze batmamaya özen gösteren, suya sabuna dokunmayan bir tiptir.⁸

İkinci temel tip olan özgür insanın iki görünümü vardır. Nietzsche, hangi moralde olursa olsun, insanın değer yargılarının temelsizliğinin görülebileceğini belirtir. Böylece kişi için bir imkân açılır. Buna göre kişi ya temelsiz gördüklerine uyar ya da ona karşı çıkar. Yani içinde yaşadığı moralle sürekli bir çatışma içinde yaşayabilir ya da yaşadığı moralde kopabilir. Bu temelsizliği gören kişi “nihilist” olabilir. Nietzsche’ye göre iki tür nihilist vardır: aktif nihilist ve pasif nihilist. Pasif nihilist içinde yaşadığı moralde kopup dünyadan el etek çeker; aktif nihilist ise “mademki hiçbir şeyin anlamı yok o halde her şey yok edilebilir” ilkesiyle yaşar.⁹

Üçüncü temel tip ise yaratıcı insandır. Bu, nerede olursa olsun insanlara yeni amaçlar getiren tiptir; doğrudan doğruya bakmayı bilen, araçsız bakabilen insandır. Bu tipe Nietzsche “üst insan” veya “trajik insan” der; bu aynı zamanda egoist insandır. Çünkü o Ben’in değerlendirilmelerini öne sürer. O tedbirsizdir ve sürü insanı tarafından aldatılmaktan korkmayan

⁷ Kuçuradi, İ. (1995) *Nietzsche ve İnsan*, Ankara: TFK Yayınları, ss. 25-6.

⁸ Kuçuradi, agy, ss. 27-53.

⁹ Kuçuradi, agy, ss. 53-69.

çocuk'tur. Bu insan hayata evet diyen bir insandır. Çünkü her zaman her toplumda sürü insanların, özgür insanların ve trajik insanların olacağını bilir ve buna evet der. Sürekli değişimin içinde değişmezi görüp bütün bu değişme ve değişmezlere evet demek hayata evet demektir, 'hayatı sevmek'tir. Kaderi sevmek zorunlu olanı bilmektir denilebilir. Çünkü Nietzsche'de trajik insan büyük insandır; yalnız kalabilen insandır; iyinin ve kötünün ötesinde olan insandır; kendine saygı duyan insandır ve en önemlisi 'soylu' insandır. Buna göre, Nietzsche'de soyluluk, insanın, nereden geldiğine bağlı değil, nereye gittiğine bağlı olan bir soyluluktur.¹⁰

Nietzsche'ye göre, iyi ve kötü birer değer yargısının belirtisidir; bunlar değer değildir. Nietzsche'nin de göstermeye çalıştığı bir tür moraldir. Ancak bu moral yeni bir değerlendirme tarzı, varlığın hayat şartlarıyla sıkı ilgisi olan bir değerlendirme sistemidir. Kuçuradi'ye göre moral böyle anlaşıldığında problem olan şey, kişinin kendisi ya da bir tek insan ve onun varlık şartlarıdır. Değerlendirme problemi moralin bir problemi değil antropolojinin bir problemidir. Biz Nietzsche'nin söylediklerinden onun etik görüşünü çıkarabiliriz. Ancak Nietzsche'yi araştırırken karşılaştırılabilecek sorulardan biri, onun etiğiyle antropolojisinin ayrı olarak ele alınıp alınmayacağıdır. Nietzsche'nin değerler sözüyle dile getirdiği şey bütün insan başarıları, en dar anlamından en geniş anlamına kadar bütün insan başarıları, insanın her şeyi, yani düşünceleri, ülküleri, bilimi, sanatı, felsefesi, dini, moralleri, tarihidir. Onun anlamlı gördüğü her şey birer değerdir.¹¹

Öte yandan, realitenin içinde bulunan insanın değerlendirilmesiyle ilgili tek bir açıklama olmadığı görülür; ama değişik morallerin bir açıklaması vardır. Realiteye ilişkin sorulara farklı şablonların verdikleri açıklamalar söz konusudur. Yeni bir bilim veya din anlayışıyla realiteye farklı cevaplar verilebilir. Bu değer yargılarının buyurduklarına uyanlar iyi uymayanlar kötüdür. Değerlendirmeler sonucunda sunulan değerlerin yeniden değerlendirilmesi ise asıl problem alanıdır. Nietzsche, bilim adamına değil de, bilimin altının fazla çizilmesine ve bir

¹⁰ Kuçuradi, agy, ss. 69-91.

¹¹ Kuçuradi, agy, ss. 9-14.

değer olarak sunulmasına karşı çıkar. Bilginin baş değer olmasıyla, bilgi üreten ve ürettiği bu bilginin altını çizen insanı eleştirir.¹²

d. Hakikat Sorunu ve Güç İstemi

Ebedi doğruluk, evrensellik, akılsallık, mutlak hakikat Nietzsche'ye göre, hep uydurulmuş şeyler olarak varolmuştur. Nietzsche bunların hep bir güç isteminin kendisini göstermesi olduğunu söyler. Dolayısıyla hakikatin, hakikat söyleminin kendisi bir güç istemidir. Çünkü hakikat istemi, hakikat çevresinde iş gören ve bir iktidar zemini oluşturan bir söylemi de beraberinde getirir. Bu söylem çerçevesinde her şey akılsallaştırılır ve insanlara, insan dünyasına nüfuz eder. Hayatın bütün alanlarında görülen güç istemi, insansal yaşamda bir hakikat istemi ve buna bağlı olarak bir iktidar istemi şeklinde kendini gösterir.

Öte yandan, Nietzsche'nin çağında hâkim olan değerlendirme tarzı Hristiyan ahlâkının değerlendirme tarzıdır. Bu nedenle, Nietzsche, Hristiyan ahlâkını ve bu ahlâkın değerlendirme tarzını eleştirir. Ancak buradan yanlış bir sonuca varılıp Nietzsche'nin sadece Hristiyan ahlâkını eleştirdiği düşünülmemelidir. Dünyada varolan çeşitli ahlâklar arasında birçok farklılıklar olmakla birlikte, Nietzsche, bu ahlâkların hepsinde ortak yönler görmektedir. Nitekim onun Budist ahlâka yönelttiği eleştiriler oldukça anlamlıdır. Çünkü belirli ayrımları olsa da, bu ahlâklar ve onlara dayanarak yapılan değerlendirmeler hemen her yerde görülür ve bazı ortak özellikler sergilerler. Aslında Nietzsche, Hristiyan ahlâkı örneğinde, belirli nitelikleri taşıyan her türlü ahlâkı eleştirir. Bu bağlamda, çağının bir "değer"i olarak dinin yerini alan çağındaki bilim anlayışını da eleştirir. Çünkü, sanıldığığının aksine, bilimde de bir başka ahlâksal değerlendirme söz konusudur. Ahlâksal değerlendirme olanı-biteni, dünyayı, yaşamı bir yorumlama yoludur. Ona göre ahlâka dayalı değerlendirme, yani ahlâksal yorum bir çözülme içerisinde.

Nietzsche, dünyanın "amaç" (*Zweck*), "birlik" (*Einheit*) veya "hakikat" (*Wahrheit*) kavramlarıyla, artık daha fazla yorumlanmadığının görülmesinden sonra, bizim için değersiz olmaya

¹² Kuçuradi, agy, ss. 95-99.

başladığını kabul ettiğimizi söyler.¹³ Ancak, o, bu kavramları ya da kategorileri bir yana bırakamayacağımızın da farkındadır. Bu kategoriler, özellikle de “hakikat”, Nietzsche’nin düşünce-sinde önemli bir yere sahiptir.

Nietzsche’ye göre, ahlâklılığın bakış açısından bu dünya yarınlıdır ve ahlâkçının dayandığı şey artık ahlâksal içgüdüler yerine çöküntü içgüdüleridir. Bu şekilde, çöküntü içgüdüleri, ahlâkçılar aracılığıyla, güçlü soylar ve çağların içgüdüsel ahlâklılığına egemen olmak ister.¹⁴ Ahlâkın yaptığı şey, psikolojik sorunlarda büyük bir yıkıma yol açan bu hakiki güdüleri inkâr etmektir. Bu nedenle kendini aşmanın bir yolu olarak, ahlâkın, yani Hıristiyan ahlâkının yıkılması gerekmektedir.¹⁵

Nietzsche, yorumun bir ahlâk çerçevesinde(n) yapıldığını söyler ve ahlâksal yorumu “hakikat” kavramıyla bağlantısı içinde ele alır. Ahlâka dayalı hakikat görüşü, kendisini hakikat konusunda mutlak ve tek otorite olarak gördüğünden, Nietzsche, ahlâka dayalı bu hakikat görüşüne karşı, kendisi başka bir hakikat görüşü ortaya koyar; bu da “perspektifli hakikat” görüşüdür. Mutlak hakikat görüşünü kabul etmeyen Nietzsche’ye göre, hakikati istemek algılanan şeylerin, duyumların çeşitliliğine egemen olmayı istemektir; fenomenleri kategorilere dizmektir.¹⁶ Kuçuradi’ye göre bu, sonuçta bir insan başarısı, olup bite-ne ilişkin bir bilgi, bir hakikat oluşturmak demektir.¹⁷

Öte yandan, Nietzsche’ye göre, bütün değerlendirmeler, bir kişiyi, bir topluluğu, bir rejimi, bir ulusu, bir inancı, bir kültürü korumak için, belirli bir perspektiften yapılır. Bu nedenle, akla sonsuz güvenin ve özne, öznitelik gibi ebedi akıl hakikatlerine inanmanın, aslında, şeylerin kendisine dair bir bilgi veremeye-

¹³ Yararlanılan Almanca basımda baskı tarihi verilmediği için -sık sık başvuru- İngilizce çevirisinin basım tarihi ve ayrıca her iki kitabın da -önce İngilizce çevirisinin sonra Almanca basımın olmak üzere- sayfa numaraları verilmiştir. [Nietzsche, F. (1968) *The Will to Power*, (Trans. Walter Kaufman and R. J. Hollingdale), New York: Vintage Books, s. 13. Nietzsche, F. *Der Wille zur Macht*, Voltmedia GmbH, Paderorn (Tarihsiz), s. 20.]

¹⁴ Nietzsche, *The Will to Power, Der Wille zur Macht*, s. 228; 298.

¹⁵ Nietzsche, F. (2001) *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, Çev. Ahmet İnam, İstanbul: Yorum Yayınevi, s. 27.

¹⁶ Nietzsche *The Will to Power, Der Wille zur Macht*, s. 280; 363.

¹⁷ Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, s. 118.

ceği ortaya çıkar; ona göre, akılsal düşünme kurtulamadığımız bir şemaya göre yorumlamadır.¹⁸

Nietzsche, aklın kategorilerini ve mantığı, hakikati ya da realiteyi yargılayanın temeli olarak görmekle büyük bir yanılgı içerisine düşüldüğünü söyler. Ona göre, değişmeyen ve bizden bağımsız olarak varolan olgular yoktur, her şey sürekli değişim içindedir, bu nedenle kavranamaz ve ele geçirilemezdir. Olgular üzerine yapılan değerlendirmeler de bizim yorumlarımızdır. Bu noktada birisi tarafından her şeyin öznel olduğu söylenece de, Nietzsche, bunun da bir yorum olduğunu belirtir. Bu bağlamda, özne de verili bir şey değildir; orada olanın arkasına saklanmış, "icat edilmiş", tasarlanmış, özellikle uydurulmuş bir şeydir. Bu nedenle, yorumun arkasında bir yorum konumlamak, aslında, bir kurgulama, bir "icat etme" (Erfindung)dir.¹⁹ Dünyanın, mevcut yorumlarından başka türlü yorumlarının da yapılabileceğini söyleyen Nietzsche'ye göre, dünyanın arkasında tek değil, fakat sayısız anlam vardır.²⁰ Nietzsche bu sayısız anlamların ve buna bağlı olarak düşüneceğimiz yorumların çokluğuna "perspektivizm" der. Ona göre, biz dünyayı ihtiyaçlarımıza göre yorumlarız ve bu ihtiyaçlarımıza bağlı olan anlamı destekleriz ya da ona karşı çıkarız. Dolayısıyla, yapılan bu yorumlara bağlı olarak, dünya hakkında bir bilgi oluştururuz. Böylece, dünyanın 'hakiki' bir bilgisini edinmiş oluruz.

Bununla birlikte, Nietzsche için "hakiki dünya"ya inanmak, insanın tamamen görünüş ya da yanılsama olarak kabul ettiği bu dünyadan başka bir dünyaya ait "hakiki varlık"a inanmak demektir.²¹ Öyleyse bu "hakiki dünya" düşüncesinin aşılması gerekmektedir; çünkü bir işe yaramamaktadır. Hakiki dünya yıkıldığında görünen dünya da yok edilir. Nietzsche'ye göre, görünen dünya, bizim yorumumuza göre seçilen bir dünyadır; bu yüzden, görünüşün karakterini de perspektif belirler ve perspektif yok olduktan sonra geride bir dünya kalmaz. Görünen dünyanın bir merkezden kaynaklanan dünyadaki özel bir

¹⁸ Nietzsche, *The Will to Power, Der Wille zur Macht*, s. 283; 367.

¹⁹ Nietzsche, *The Will to Power, Der Wille zur Macht*, s. 267; 345-6.

²⁰ Nietzsche, *agü*, s. 481; 346.

²¹ Clark, M. (2001) "The Development of Nietzsche's Later Position on Truth", *Nietzsche*, Ed. John Richardson and Brian Leiter, Oxford: Oxford University Press, 71.

eylem tarzına indirgendiğini söyleyen Nietzsche, gerçek ve görünen dünya ayrımının saf bir kurgudan oluştuğunu iddia eder. Clark'a göre, Nietzsche'nin kalıcı bir şeyin olduğunu söylemenin gerçekliği yanlışladığı fikrini öne sürmesinin altında yatan en temel varsayım, onun duyumun çokluğuyla gerçekliği özdeşleştirmesidir.²² Bu nedenle görünüş ve gerçek olan birbirinden ayrı ele alınmamalıdır. Görünüşün kendisi gerçekliğe aittir ve bu onun varlığının bir biçimidir. Nietzsche, bu görünüş ve gerçeklik ayrımını ele alırken, doğada olan bazı şeylerin, aslında insandan bağımsız düşünülmemeyeceğini söyler. Buna göre, doğayla ilgisinde ele alınan bazı kavramlar, onları problem edinen kişiden bağımsız olarak varolamazlar. Doğa araştırmalarıyla bağlantısı içerisinde, madde, atom, yerçekimi, basınç gibi, mekaniğe dayalı bir teorinin bütün çeşitlemeleri bir olgu değil, fiziksel kurgulamaların desteklemesiyle elde edilen yorumlamalardır.²³ Belki de neden ile etki gibi bir ikilik hiç yoktur. Aslında biz parçaları sürekli olarak çiftler halinde düşünmekteyiz; bu yüzden de neden ve etki arasında bir bağ kurmaktayız. Ona göre, birlikte birçok etkinin öne çıktığı birdenbirelik yolumuzu şaşırtır. Bu birdenbirelik anında, gözümüzden kaçan sonsuz sayıda süreç vardır. Neden ile etkiyi gelişigüzel bölümler, parçalanmalar olarak değil bir süreklilik, bir oluş olarak görebilen anlama yetisi, neden-sonuç kavramını tanımayacak, bütün koşulluluğunu yadsıyacaktır.²⁴

Yorumlamanın önemine vurgu yapan Nietzsche'ye göre, olan biteni olduğu gibi aktaran değil, olan biteni yorumlayan filozof eksiktir. Yapılanı dar bir perspektiften yorumlayan ahlâksal değerlendirmeler belirli psikolojik koşulların belirtisi olan yorumlamalardır. Nietzsche, ahlâka dayalı yorumların bir kabulü olarak gördüğü ahlâksal fenomenlerin olduğuna yönelik görüşü eleştirir ve şöyle der: "*Ahlâki olgular diye bir şey yoktur. Ahlâki yargı da dinsel yargı gibi aslında olmayan gerçekliklere dayanıyor. Ahlâk yalnızca belirli fenomenlerin bir yorumudur, daha kesin konuşmak gerekirse, yanlış bir yorumdur.*"²⁵ Yani

²² Clark, agy, s. 82.

²³ Nietzsche, *The Will to Power, Der Wille zur Macht*, s. 368; 477-8.

²⁴ Nietzsche, F. (2003a) *Şen Bilim*, Çev. Levent Özşar, Bursa: Asa Kitabevi, s. 112.

²⁵ Nietzsche, F. (2000) *Putların Alacakaranlığı*, Çev. Hüseyin Kaytan,

olan bitene değer veren, olan biteni değerlendiren ve yorumlayan insandır. Nietzsche için yorumdan ve öznellikten bağımsız bir varoluşa sahip şeylerin olduğu savı yararsızdır. Yorumdan ve öznellikten bağımsız bir varoluşa sahip şeylerin olduğu görüşü, yorum ve özneliliğin zorunlu olmadığını, bütün ilişkilerden bağımsız bir şeyin yine de olacağını varsayar. Nietzsche için bu düşünce biçiminin olaylar üzerine düşünürken bize bir ufuk açması zor görünmektedir. Bu nedenle o, "olaylar hakkında iyi şeyler düşünebilmem için uzak perspektiflere ihtiyacım var"²⁶ der.

Nietzsche'nin, yorumların ya da bilginin perspektifliliği hakkında konuştuğu zaman verdiği örnekler ve yaptığı analogiler birbirinden oldukça farklıdır ve bunlar çoğunlukla da iki türdür: Açıkça uzama ait olanın, görsel olanın, algının perspektifli yapısı ve ilgileri, değerlendirmeleri ya da duygusal ilişkileri farklı bir şekilde adlandırmayla ilgili perspektifli dünya.²⁷ Böylece, perspektiflikle dünyanın perspektifli yapısı arasında bir ilgi kurulur. Dünyanın değeri ise yorumlarımızda yatar; bu yorumlar, yaşamda, yani güç isteminde, gücü isteme için, sağlam kalabildiğimiz perspektifli değerlendirmelerle olur. İnsanın her yükselişi daha sığ yorumların üstesinden gelmeye götürür; her güçlenme ve gücün yükselişi yeni perspektifler açar, bu da yeni ufuklara inanmak demektir.

Öte yandan, Nietzsche'nin mutlak hakikat düşüncesine temel itirazı, bu düşüncenin, büyük kişilerin gelişmesi üzerinde, ortalama insanın, sürü insanının ilgilerini yükseltmeye hizmet etmesidir.²⁸ Nietzsche'ye göre, bütün değerlendirmeler sadece bir kişinin istemine hizmet eden sonuçlar ve dar perspektiflerdir. Değerlendirmenin kendisi ise, sadece bir güç istemidir.²⁹

Ahlâkın kişinin kendini gerçekleştirme ve değer yaratması önünde bir engel oluşturduğunu belirten Nietzsche, kişinin

İstanbul: Tümm zamanlar Yayıncılık, s. 47.

²⁶ Nietzsche, F. (1997) *Tan Kızılığı*, Çev. Hüseyin Salihoğlu-Ümit Özdağ, Ankara: İmge Yayınevi, s. 485.

²⁷ Poellner, P. (2001) "Perspectival Truth", *Nietzsche*, Ed. John Richardson and Brian Leiter, Oxford: Oxford University Press, s. 87.

²⁸ Gemes, K. (2001) "Nietzsche's Critique of Truth", *Nietzsche*, Ed. John Richardson and Brian Leiter, Oxford: Oxford University Press, s. 49.

²⁹ Nietzsche, *The Will to Power, Der Wille zur Macht*, s. 356; 462.

yeni şeyler yaratabilecek bir potansiyele sahip olduğunu ve bütün eylemlerini, belirli bir ahlaka göre değil, tamamen kendine bağlı olarak gerçekleştirebileceğini söyler. Yani böylece kişi kendi eylemlerinin değerini kendinden çıkarır; çünkü kendisi oldukça kişisel bir yolla yorumlar. Onun bir kuralı yorumlayışı her zaman kişiseldir. Nietzsche'ye göre, ahlâk kişisel olan şeyleri göz ardı ederken, felsefede durum tümüyle tersinedir; orada kişisel olmayan hiçbir şey yoktur ve her şeyden öte, felsefecinin dürtülerinin ön plana çıktığı ve bu dürtüler eşliğinde yapılan değerlendirmelerin de -belli bir ahlaka göre değil- kişisel olduğu görülür.³⁰ Bu düşüncesini perspektif düşüncesine bağlayan Nietzsche'ye göre, "saf akıl", "mutlak tinsellik", "kendi başına bilgi" gibi çelişkili kavramların tuzağına karşı kendimizi korumalıyız. Bu kavramlar bizden, bütünüyle düşünülemez bir göz düşünmemizi beklerler; belli bir yöne yönelmemiş, etkin ve yorumlayıcı kuvvetlere engel olan bir göz, görmenin bir şeyi görmek olduğunu farketmemiş, saçma ve kavranamaz bir göz beklerler. Oysa yalnızca perspektifli bir görme ve perspektifli bir "bilme" vardır; bir şeyin üzerinde ne denli etkili konuşmamıza izin verilirse, o denli çok gözlerle, farklı gözlerle gerek vardır. Bu şekilde, araştırdığımız nesnenin içine girip, "kavramamızı" "nesnel" kılarız. Oysa istemeyi tümüyle ortadan kaldırmakla tek tek her duygulanımı askıya almakla zihin iğdiş edilmiş olur.³¹ Nietzsche'nin amacı, bütün olayların mutlak homojenliğini ve perspektifle koşullanmış olarak ahlâksal ayrımların uygulanmasını gözler önüne sermek ve her şeyin, her yerde, ahlâkdışı araçlarla, ahlâkdışı amaçlar için, ahlâklılığın gelişimi olarak nasıl övüldüğünü göstermektir.³²

Bu bağlamda, bilginin bir güç aracı işlevini gördüğünü belirten Nietzsche, bilgi arzusunun ölçüsünün, gücü istemenin bir türdeki büyüme ölçüsüne bağlı olduğunu ifade eder. Bu tür, gerçeklik üzerinde hâkimiyet kurabilmek için, gerçekliğin belirli bir miktarını ele geçirir. O, bilginin güç aracı olduğunu göremeyenlere ve hakikatle realitenin, hakikatle bilginin farklı şey-

³⁰ Nietzsche, F. (1966) *Beyond Good and Evil*, Trans. Walter Kaufman, New York: Vintage Books. 1966: s. 14; Nietzsche, F. (2005c) *Gesammelte Werke*, Bindlach: Gondrom Verlag GmbH. s. 866.

³¹ Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s. 12.

³² Nietzsche, *The Will to Power, Der Wille zur Macht*, s. 155; 199-200.

ler olduğunu savunan görüşlere de şiddetle karşı çıkar. Kuçuradi, Nietzsche için bilgiyle hakikatin, hakikatle de realitenin aynı anlama geldiğini belirtir. Buna göre, hakikatle bilginin aynı şey olduğu anlayışı, 'kendi başına varlığı kabul edenlere' karşı; hakikatin realiteyle aynı şey olarak görülmesi pozitivistlere karşı; bilginin insan hayatı için taşıdığı değer bakımından kavranılışı ise, bilgi teoriklerine karşı bilginin yeni bir değerlendirilmesidir.³³

Öte yandan, Nietzsche, eğer bir düşünce bir kimse için doğruysa her zaman herkes için doğrudur şeklindeki bir mutlak hakikat kavrayışını kabul etmez.³⁴ Ona göre, hakikat, o olmaksızın insanların yaşayamayacağı bir çeşit yanılgıdır; hakikat, yeni bir şey söyleninceye kadar kabul edilen şeydir. Nietzsche'ye için, hakikati istemek, sağlamlaşmaktır, hakiki ve sağlam olmaktır, şeylerin yanlış karakterine son vermektir, varolan(lar)ın (*Seiende*) yeniden yorumudur.³⁵ Hakikat, öte yandan, varolan ve bulunacak, keşfedilecek bir şey değil, yaratılacak bir şeydir; bu da sonu olmayan bir süreçtir. Nietzsche, hakikatin "güç istemi"nin dile getirilmesi olduğunu ileri sürer. Ama bu güç istemi, hakikatin kendisinin bir güç olduğu anlamına gelmez. Hakikatin güce gereksinimi olduğunu söyleyen Nietzsche için, hakikat, daha çok gücü yanına çekmek ya da kendisi gücün yanına geçmek zorundadır; yoksa tekrar tekrar yok olur. Bilmek ise, kişinin kendisinin bir şey kurması demektir, yani kendimizin bir şeyle bağlanmış olmamız ve aynı şekilde bizim o şeyi bağlamamız demektir. Bilmek, aynı zamanda, bir tespit etme, kurulan bağların farkına varmaktır. Bu nedenle, Nietzsche'ye göre, bilgi, yorumlama (*Auslegung*) ve anlam ile doldurmadır. O hiçbir zaman bir "açıklama" (*Erklärung*) değildir. Artık bir şey ifade etmeyen eski bir yorumlama üstüne bir yorumlamadır.³⁶ Dolayısıyla hakikat de bir şekilde anlam ile doldurmaz.

Görüldüğü üzere, Nietzsche, perspektiflikle herkesin her şeyi istediği gibi söyleyebileceği bir zemini tasarımlar. Onun yapmak istediği, daha çok, varolana, dünyaya, hayata, ilişkin

³³ Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, 117.

³⁴ Gemes, agy, s. 48.

³⁵ Nietzsche, *The Will to Power, Der Wille zur Macht*, s. 298; 387.

³⁶ Nietzsche, agy s. 327; 424.

farklı bakış açılarının olabileceğini ve bu bakış açılarının da realitenin, olan-bitenin kendisini doğru bir şekilde yansıtmaması gerektiğini; yani realiteye, olan-bitene ilişkin yanlış yorumlar olabildiği kadar doğru/sağlam yorumların da olabileceğini göstermektedir. Bu bağlamda perspektifli bilgi ya da perspektifli hakikat de, realitenin, olan-bitenin kendisinin bağlantısal bir yorumunu yapmak; realiteyi, olan-biteni bağlantısal bir şekilde kavramak demektir. Ancak bu kavrayışın kendisi de belli bir perspektiften yapılır. Bu, “doğru/sağlam” yorumların da her zaman bir “hata payı”nı kendisinde taşıdığı anlamına gelir.

Bu bağlamda, değerlerin -özellikle, çağında hâkim olan Hıristiyan değerlerin- yeniden değerlendirilmesi gerektiğini düşünen Nietzsche, çağını, çağındaki değerlendirme tarzlarını yoğun bir eleştiriye tabi tutar. Bu noktada, o, “çekiçle felsefe yapma” ifadesini kullanır. Bu ifadeyle dile getirdiği şey, Hıristiyan değerleriyle şekillenen ve bu değerlerin her noktasına nüfuz ettiği Avrupa toplumunun yaşayış biçiminin yeniden gözden geçirilmesidir. Bu da değerlerin yeniden değerlendirilmesiyle, bu işi yapacak kişilerin, yani filozofların çabasıyla olacaktır. Çekiçle var olan putları parçalayıp yeni değerler ortaya koymak, bu değerleri ortaya koyarken de mevcut hakikat söylemlerini ve bu söylemler bağlamında şekillenen düşünce kalıplarını, yapılarını yıkmak gerekmektedir. Mutlak hakikat söylemini eleştirip perspektifli hakikat görüşünü geliştiren Nietzsche, perspektifi yorumla bağlantısı içerisinde ele alır. Her hakikat söylemi bir yorumu dile getirir ve başka yorumların da var olabileceğini ima eder.

Eğer hakikat istemi bir güç/iktidar istemiyse,³⁷ o zaman güçlü olmak gerekir; bu da, mevcut bakışlardan başka bir bakış geliştirerek, değer diye sunulan şeyleri yeniden değerlendirerek olur. Bu değerlendirme etkinliği perspektif sahibi kişiler, yaratıcı kişiler, yani filozoflar tarafından sürekli olarak yapılmıştır ve yapılacaktır. Bu bağlamda Nietzsche, yeni değerler levhası yaratmaktan söz eder.³⁸ Yeni değerler levhasını yaratacaklar ise, çağı, çağlarını yorumlayacak olan filozoflar olacaktır.

³⁷ Nietzsche, bu bağlamda, Deccal’de “güç isteminin eksik olduğu yerde, düşüş vardır” der. Nietzsche, F. (1995) *Deccal*, Çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Hil Yayın, ss. 16-7.

³⁸ Nietzsche, *Gesammelte Werke*, s. 752.

e. Politika Üzerine

Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü*'ne "Bir Polemik" alt başlığını koyar ve bunun "*İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin tamamlayıcı ve aydınlatıcı bir devamı" olduğunu bildirir. *Ahlâkın Soykütüğü*, Nietzsche'nin diğer yapıtlarından farklı bir biçime sahiptir; buna göre, kitap kimi zaman çok uzun olan kesimlere bölünmüş ve her biri kendi başlığını taşıyan üç denemeden meydana gelmiştir.³⁹

Ahlâkın Soykütüğü Nietzsche'nin acı ve diğer insanların acıya nasıl anlam vermeyi denedikleri konusundaki en kalıcı ve en derin girişimidir. Kitaptaki ara sıra bütün bütüne çelişkiye düşen şaşırtıcı yön değiştirmeler ve dönüşler, Nietzsche'nin, acıyla başa çıkabilmek için insanların geliştirmiş oldukları yöntemlerin çeşitliliği üzerine sürekli kafa yormasının bir sonucudur. Böylece çileci kişi, başka birçok acı türünden kurtulmak için belirli bir türdeki acıyı zorla kendine uygular. Bu kendi başına yargılanabilir bir şey değildir. Ama sanatçılar, filozoflar, rahipler ve onların cemaati tarafından uygulanan çilecilik çeşitlerini ele alırken, değerlendirmeler hızla çoğalır ve birbirleriyle bağlantıya girerler. Bu değerlendirmelerin karmaşıklığı, Nietzsche'nin, fenomenlerin artık anlaşılır bir düzenlemeye uygun olmadığını kabul eden ve sık sık kendi ifadesinin kaba gücüyle gizlenen bir düşünsel aşamaya ulaştığını gösterir.⁴⁰

Öte yandan, soyluların, ilk "efendiler"in, Nietzsche için, hiçbir şüpheye yer bırakmayacak bir biçimde övgü konusu olmadıkları açıktır. Aynı şekilde, efendilerine hınç duyan "köleler"in kendi sefaletlerinin kaynaklarını gayretle araştırırlarken ilginç yanıtlarla ortaya çıkmaları çok olasıdır. Ne var ki, yanıtlar çok fazla ilginç hâle gelir ve her türlü kahramanca yalınlık olanağı ortadan kalkar. Nietzsche'nin en etkili düşüncelerini kabaca kölelerin kendi efendilerinden daha kurnaz kişiler olarak kendi Güç İstemlerini -soyluların perspektifinden rezil bir şey olarak görünse de- efendilerinin değerlerini kendi değerleri hâline dönüştürecek kadar etkili kullanabildikleri görülmüştür. Bu, tutsaklık içindeki Yahudilerin, bugüne kadar yapılmış en büyük ahlâksal başarı olarak Hıristiyanlığa ilerleyişiydi. Gurur, başarı,

³⁹ Tanner, agy, s. 116.

⁴⁰ Tanner, agy, s. 117.

kendine yeterlik gibi dünyevi değerleri aşağılayarak ve onların yerine alçakgönüllülüğü, tevazuyu ve diğerlerini geçiren Hristiyanlar, kendileri kadar küçük hükümdarlarını yaratmayı başarmışlardır. Ama bunu yapmakla, Hristiyanlığın kendini yıkma götürecek tohumları içeren değerleri de yetiştirmişlerdir.⁴¹

Buradaki "tüm büyük şeyler" ve Hristiyanlığın kendini yıkıma uğratması düşüncelerine dikkat edelim. *Ahlâkın Soykütüğü* kendi üslubunun açıklığı nedeniyle değil, zıtlıkları uçlara taşınması ve onlara kendi haklarını vermesi, böylelikle de Nietzsche'nin, içinde her iki tarafı da olabildiğince güçlü bir biçimde silahlandırmaktan ve kendisiyle savaşmaları için elinden gelen yardımı onlara sağlamaktan zevk aldığı bir ya da daha doğrusu birçok kavgaya başkanlık etmesi nedeniyle, Nietzsche'nin en akli başında kitabıdır. Bu, daha sonraki kitaplarının adalet duygusuna sahip olmamaları üzerine çalışmaya kendini vermesi için Nietzsche'ye güç verir.⁴²

Nietzsche, daha sonra ilgisini filozoflara yöneltir. Bir filozof olmak demek, çileciliği kendi yararına kullanmak demektir. Ama burada çilecilik ilk olarak, tek yönlü olmaktan ve birinin, tek yönlü olarak izlenen bir amaç uğruna çeşitli hazlardan vazgeçmesinden başka bir anlama gelmez. Oysa kişiyi çileciliğe götüren *bastırılmaz dürtü* yaşamdan zevk alma olanağı karşısında, bu zevkin hak edilmemesinden kaynaklı olarak duyulan dehşetin bir sonucudur. İsteyerek seçilmiş çilecilik ile zorla kabul ettirilmiş çilecilik bütünüyle değişik olgulardır. Rahiplerin buyruğuyla çileci olanlar, bunun için bir önkoşul olan herhangi bir iyi şeyi başarmak için çileci olmazlar; rahiplerin onlara hissettirdikleri suçluluk duygusu yüzünden layık oldukları acıyı artırmaya sürüklenirler. Yaşamın neden acı olduğunu, onların üzerine daha fazla acıyı yüklemek yoluyla açıklamanın korkunç zalim bir yoludur bu: onlar kendi acılarından sorumludurlar.⁴³

Pearson'a göre, Nietzsche için uygun bir politika anlayışı, politikayı bir amacın aracı olarak gören bir anlayıştır; bu amaç da kültürün ve insanın üstünlüğünün yaratılmasıdır. O halde politik anlayışımız bir kez maddi güç kaygılarının hakimiyetine

⁴¹ Tanner, agy, ss. 119-20.

⁴² Tanner, agy, s. 121.

⁴³ Tanner, agy, s. 123.

girdiğinde insanın toplumsal varoluşuna tinsel veya kültürel bir gerekçe bulamayacak hale geliriz. Nietzsche politik değil eğitimsel ve kültürel bir devrimin peşindedir.⁴⁴

Nietzsche'yi Mill ve Tocqueville gibi modern düşünürlerden ayıran şey, ahlaki ve tinsel mutsuzluğa dair içgörülerinin derinliğidir. Nietzsche sorunun yalnızca liberal-demokratik kurum ve pratiklerin arıtılması ve geliştirilmesiyle çözülebilecek toplumsal veya politik bir yapıda olmadığını düşünür.. O, Batı uygarlığının dünyaya dair en temel anlayışlarımızın bundan böyle akla uygunluklarını ve inanılabilirliklerini yitirdiği zayıflatıcı ve cesaret kırıcı bir nihilizmin pençesine düştüğü kanısında olan Nietzsche, nihilizmin dünyaya dair bir anlayış geliştirmemizi ve dünyadaki edimselliğimizi temellendirmemizi sağlayan metafizik ve ahlaki dilleri etkileyen bir durum olduğunu belirtir. O, sezinleyebildiği krizin derinliğine açıklık getirmek için hedef, birlik, erek, bizzat hakikatin kendisi, merhamet, adalet vb. kavramlardan örnekler verir. Bu kavramların hepsiyle kapsamlı bir iç hesaplaşma gerekmektedir. Eğer Tanrı öldüyse, varoluşu anlamlandırmamızı, varoluşa bir anlam ve bir erek kazandırmamızı sağlayan geleneksel metafizik-ahlaki yapıyı yitirdiysek, dünyayı yorumlamanın ve yaşamlarımıza anlam katmanın bundan böyle bizler için nasıl mümkün olabileceği bir sorun olarak ortada durmaktadır. Ona göre, yaşamda kolay yanıtlar yoktur, sadece zor tercihler vardır. Bu tercihlerin öneminin, ağırlığının kavranması için de doğru soruların ortaya atılması gereklidir.⁴⁵

Pearson, Nietzsche'nin liberalizm eleştirisinin görece kısa bir dönemin ürünü olduğunu ve liberalizme ait üç temel yön içerdiğini ileri sürer. İlki, Avrupa liberalizminin soylu ideallerinin –öncelikle de yaratıcı kişilik ideallerinin- milliyetçilik yüzünden çürümekte olmasıdır. İkincisi, tarihsel açıdan bakıldığında felsefi liberalizmin gelişiminin ekonomik liberalizmin ayrılmaz parçası olarak görülmesi gerektiğidir. Nietzsche'ye göre hakiki bireyselliğin dışı vurumu ve gerçekleştirilmesi modern dünyada neredeyse imkânsız hale gelmiştir. Pearson'a göre, Nietzsche için liberalizm, "hakiki birey"i değil burjuva

⁴⁴ Ansell-Pearson, Keith, (1998) *Kusursuz Nihilist*, Çev. Cem Soysdemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 23.

⁴⁵ Ansell-Pearson, agy, s.24.

toplumunun “özel kişisi”ni özgürleştirmektedir; ama bir kültür anlayışından yoksundur. Üçüncüsü ise, liberalizmin bireyin benliğine ve gerçekleştirilmesine dair soyut ve tarih dışı bir anlayışa dayanmaktadır. Gerekli olan şeyse farklı insan tiplerinin ve farklı ahlakların varoluşunu tanıtlamak amacıyla insan eylemliliğinin tarihsel ve psikolojik evriminin incelenmesidir. Nietzsche’ye göre modern politik yapı bir kültür anlayışından yoksundur, bu yüzden yeterli bir politika anlayışına sahip değildir. Modern devlet bir “güç-iktidar politikasına” girer ve kendini milliyetçi ve militarist ilgi ve tutkuların hakimiyeti altında bulur. Politikanın basitçe belirli bir hedefe ulaşma amacı yani gerçek ve üst insanların yaratılması ve insanın sürekli olarak kendini alt etmesi için bir araç olduğunu kavramada başarısız olur. Bu nedenle Nietzsche’nin önerdiği bireyciliği kavramanın en iyi yolu, bu bireyciliği liberal değil, aristokratik bir bireycilik olarak görmek olur. Kendisinin de vurguladığı gibi, felsefesi, bireyci ahlakı değil, bir merteye düzenlemesini hedeflemiştir. Duygusal bir politikaya yol açtığına inandığı modern liberalizm ve feminizme muhalif olan Nietzsche savaşçının değerlerini ve erdemlerini savunur.⁴⁶

Öte yandan, politik yaşamın, üst insanların ve kültürün üretimi için bir araç olarak gösterildiği *Tragedyanın Doğuşu*’nda Nietzsche’nin kendine özgü politika teorisinin kesin bir ifadesini bulmak mümkündür. Nietzsche’ye göre, modern politika yeryüzünde evrensel uyum ve adaletin kurulabileceği yanılgısına dayanır. Oysa Nietzsche, insan topluluğunu modern politik araçlarla birleştirmeye yönelik tüm girişimleri boş çabalar olarak görüp eleştirir. Nietzsche, ayrıca, Sokrates’in aristokratik yönetime rasyonel ve bilinçli bir temel sağlama girişimine de karşı çıkar.⁴⁷

Nietzsche, basitçe devletin acımasız temeline övgü yağdırmaz; tutumu da muhafazakar birinin tutumu değildir. O, modern liberal demokrasinin estetik üstünlük, kahraman bireylik ve aristokratik özgürlük nosyonlarının kökünü kazımaya eğilimli olduğuna dair hoş olmayan hakikati bize gösterme konusunda zekice davranır.⁴⁸

⁴⁶ Ansell-Pearson, agy, ss. 27-8.

⁴⁷ Ansell-Pearson, agy, s. 90

⁴⁸ Ansell-Pearson, agy, s. 106

Nietzsche'nin kölelilik ve savaşı savunurken öne sürdüğü argümanlar belki, sadece derine kök salmış liberal ve demokratik duygularımıza ters düştüklerinden değil, yirminci yüzyılda tanık olduğumuz savaş dehşetine dair bilgilerimizden ötürü bize tuhaf ve naif gelebilir. Bu argümanlar Yunan politik erdemlerini ondokuzuncu yüzyılda çalışmanın ve savaşın ekonomik ve askeri gerçeklikleriyle ilişkilendirmede başarısızlığa uğramalarından ötürü naiftir. Nietzsche, argümanlarını modern endüstriyel üretim teknikleriyle değişen çalışma koşullarına uyarlamaya özellikle hiç çaba harcamaz. Bunun yerine Antik bir köle kültüründen tomurcuklanan düşünceler üzerinde temellendirmeye çalışır. Pearson'a göre, Marx'ın kapitalizm eleştirisinin en güçlü yönlerinden biri modern çalışma koşullarının işçinin varoluşsal ve psikolojik yaşamı üzerinde sahip olduğu kötürümleştirici etkileri ortaya çıkardığı yabancılaşma teorisi-
dir. Marx'ın kapitalist toplum eleştirisinin gücü, büyük ölçüde, politikanın zengin ve yoksul arasındaki ekonomik çatışmanın hakimiyetinde bulunduğu sınıflı bir toplumun ürettiği toplumsal rahatsızlıklara ilişkin bir değerlendirme olmasından kaynaklanır. Nietzsche'nin modern toplumun ekonomik ve toplumun gerçekliklerini kavrayış şekli, Marx'ın eleştirisinin hüküm süren koşullara uygunluğunun tersine, tipik bir "romantik anti-kapitalist" kavrayışından daha etkili ya da daha yeterli değilmiş gibi bir izlenim uyandırmaktadır.⁴⁹

Person'a göre, Nietzsche'nin Eski Yunanlılar yorumu, ideolojik çıkarlar tarafından harekete geçirilmesi anlamında politiktir. Nietzsche eski demokrasi ile modern demokrasinin itibarını sarsma ve aristokratik bir kültürü yüceltme girişiminde önümüze çıplak bir "ya bu ya o" mantığı koyar. Nietzsche, Sokrates'e karşı çıkmasına rağmen, onun demokratik bir yönetim şekli izleyen polis'in değerini düşürmesini paylaşır. Nietzsche'nin politika değerlendirmesi araçsal bir değerlendirmedir. Eski Yunan polis'inin ayırt edici demokratik özelliklerini değerlendirmedeki başarısızlığından ötürü politika yalnızca bir toplumsal denetim aracına indirgenmektedir. Nietzsche'nin ortaya koymak istediği, geçerliliğini ve önemini koruduğuna inandığı sorun bir "güç kötümserliği" keşfetmenin mümkün olup olma-

⁴⁹ Ansell-Pearson, agy, ss. 107-8.

dıgıdır. Yani güçlü kuvvetli olmanın ve sağlıklılığın harekete geçirdiği varoluşun katı, tüyler ürpertici ve kötü yönleri için düşünsel bir tercih açığa vuran kötümserlik.⁵⁰

Nietzsche'ye göre, modern çağda mutlak otorite ve değiştiremez hakikate duyulan inancın kaybolmakta olduğunun kabul edilmesi zorunludur. Modern çağı karakterize eden şeyse, politik otoritenin sekülerleşmesidir. Nietzsche'ye göre modern politik yaşam gerçek bir görenek ve gelenek duygusundan yoksundur. Yeni bir gelecek inşa etme kapasitesi geçmişin gelenekleriyle sürekliliği görebilme becerisine bağlıdır. Nietzsche, modern demokrasinin doğuşunun temel sonucunu devletin çöküşü ve ölümü olarak yorumlar. Vurgulamak istediği noktalardan biri de modern seküler devletin bireyin değil ancak ve ancak özel kişinin kurtuluşunu temsil ettiğidir. Nietzsche ısrarla modern demokrasinin devletin bozulmasını yansıttığını öne sürer. Politika alanında ilahi bir düzene duyulan inanç dinsel kökenli olduğundan dinin çöküşüyle birlikte sivil barış ve uyumu ağır ağır aşındırmakla tehdit edecek bir yücelik yitimi modern devletlerin doğuşuna eşlik etmektedir. Pearson'a göre, Nietzsche bu noktada Hobbes'a yaklaşır; seküler devletin doğuşunu yeni bir hoşgörü, çoğulculuk ve bilgelik çağını beraberinde getireceğini ümit eder.⁵¹

Nietzsche sosyalizme de itirazlar yöneltir. Öncelikle, "doğal iyilik"i barındıran naif bir Rousseaucu ahlak üzerinde temellendiğinden sosyalizmi tehlikeli bir politik şiddet öğretisi olarak görür. Sosyalist tutkunun tikelin, kişinin özgürlüğüne ilişkin ciddi ve gereksiz bir saldırı yansıttığına inanır. Nietzsche'nin sosyalizme karşı getirdiği ikinci ve daha ciddi suçlamaysa en derin içgüdülerinde ve eğilimlerinde sosyalizmin gerici bir ideoloji olduğudur. Sosyalizmin özlemini çektiği bireylerin özel yaşamı üzerinde toplumsal denetimin çok yoğun bir şekilde arttırılmasını gerektirecek olan toplumun dönüştürülmesini mümkün kılabilmek amacıyla normalde en korkunç despotizmle ilişkilendirilebilecek bir devlet gücü bolluğunu istemek zorunda oluşudur.⁵² Öte yandan, Nietzsche'nin devrimlerden çekindiği görülür; çünkü sonucun yeni bir toplumsal ahenk

⁵⁰ Ansell-Pearson, agy, s. 109.

⁵¹ Ansell-Pearson, agy, ss. 115-6.

⁵² Ansell-Pearson, agy, s. 123.

dünyası olmayacağına, özgürlük değil bir hınç politikası kura-
cak, yıkıcı enerjilerin salıverilmesi olacağına inanır.

Nietzsche'nin politika yerine kültüre olan bağlanımı hiçbir
şekilde sallantılı değildir. Değişen şey modernliğe ilişkin politik
yargıların ve toplumun hızla "liberalleşmesi" hakkındaki olum-
lu değerlendirmesiyle bağlantılandığı ölçülülüktür. Bu dö-
nemde Nietzsche'nin modernleri esinlendirmeye yönelik yeni
değerler yaratacak seçkin bir felsefeci-yasa koyucu sınıfı koyut-
layan daha sonraki "üst politika" anlayışına kucak açan politik
bir düşünme tarzı geliştirmeye çalıştığı ortadadır. Nietzsche'nin
daha sonraki düşünme biçimini belirleyen "aristokratik radika-
lizm" daha çok temel değişikliğe yol açmaya ve politikayı milli-
yetçiliğin dar ufkunun ötesinde yeni bir yola yöneltmeye yön-
elik bir araçtır.⁵³

Nietzsche'nin modern çağda politikaya dair temel içgörüsü
dinsel otoritenin çöküşü, geleneksel devletin batışı ve gelenek-
sel yasa ve göreneğin yıpranmasıyla birlikte, birey ve toplum
arasındaki ilişkinin yeniden inşa edilmesi ve yeniden değeren-
dirilmesi gerektiğine ilişkindir.⁵⁴

Nietzsche bir doğa yasası şeklinde koyutladığı güç istemi
olarak yaşama düşüncesine dayanarak aristokratik egemenliğe
duyduğu inancı destekler. Nietzsche'nin olgunluk dönemindeki
politik görüşü, liberal demokratik politikanın aristokratik bir
eleştirisini temsil eder. Nietzsche'nin liberal demokrasiden
anladığı diğer şeylerin yanı sıra sığlaştırıcı bir eşitliği, bir acıma
ve sevecenlik kültürünü, mahremiyetin vurgulanmasını ve bir
çatışma arenası olarak politikanın değerinin azaltılmasını içe-
recek biçimde Hristiyan değerlerin sekülerleştirilmesine da-
yanan bir toplumdur. Liberal demokrasi bir anlamda politika
dışı bırakılmış bir toplum yaratır; çünkü kendisini doğal hakla-
rın taşıyıcısı olarak kabul edilen soyut bireyler arasındaki bi-
çimsel hukuki ilişkiler temelinde kurmaktadır. Nietzsche ken-
disini yumuşak bir çağda katı hakikatleri dile getirmeye yazgılı
bir düşünür olarak görmekteydi.

Öte yandan felsefecinin, düşünceyi çağının önyargılarının
veya modalarının hizmetine sokmaması gerekmektedir. Mo-

⁵³ Ansell-Pearson, agy, ss. 127-8.

⁵⁴ Ansell-Pearson, agy, s. 129.

dern çağda politika sorunu Nietzsche’de bir kültür sorunuyla ilişkilendirilir. Bu nedenle, Nietzsche’nin kendi düşünme biçimi tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi aracılığıyla, yeni bir insan tipinin yaratılması için zemin hazırlayacak felsefi eğitime duyulan ihtiyacı ortaya koyar.

f. Sanat Görüşü

Öte yandan, modern kavrayışın ve modern politikanın, evrensel uyum ve adaletin yeryüzünde hayata geçirilebileceği üzerine temellendiğini belirten Nietzsche, “insan topluluğunu modern politik araçlarla iyileştirmeye yönelik tüm girişimleri beyhude çabalar olarak görür.”⁵⁵ Bu görüşlerin hepsi de Aydınlanma düşünürlerinin ilerlemeye duydukları inanç bağlamında şekillenmişti. Nietzsche’ye göre gerçek bir ilerleme ancak sanatın ve sanatsal yaratının hâkim olduğu -Eski Yunan’da hayat bulmuş- bir kültürel aşamada olabilirdi.⁵⁶

Nietzsche’ye göre, dizgine vurulmamış bir bilgi isteği insanı/kişiyi bilgiden nefret ettirip barbar kılar. Yunanlılar, öğrenmiş olduklarını aynı zamanda yaşamak istedikleri için, doymak bilmeyen bilgi isteklerine gem vurabilmişlerdir.⁵⁷ Bu bağlamda, Nietzsche için bilgi yaşamla bağ kurabildiği, yaşama ait olabildiği ve içgüdüye, yani insanın doğal yapısına aykırı düşmediği ölçüde değerlidir ve yaşamla uyum içindedir. Aksi halde bilgi, yaşamı güdükleştirir ve insanı yaşamdan uzaklaştırır. Sanatta da durum böyledir; kuru, saf bilgisel bir bakış, bizi yaşamdan, doğadan koparır; varolanın, Varlık’ın üzerini örter.

Nietzsche’ye göre, sanatın, herhangi bir estetik edimin varolması için, bir ön kabul olarak coşku gereklidir. Önce coşku tarafından yapı uyarılmalıdır, bundan önce sanat varolmaz. Coşkunun temel özelliği gücün artması ve nesnelerde de olan doluluk duygusudur. Nesneler bizden bu duyguyu almaya zorlanır; Nietzsche buna “idealize etmek” der. İdealize etme durumunda asıl belirleyici olan ana özelliklerdir; bu şekilde diğer özellikler yitip gider. Bu durumda kişi her şeyi kendi bolluğuyla

⁵⁵ Ansell-Pearson, agy, s. 90.

⁵⁶ Nietzsche, F. (2003b) *İnsanca Pek İnsanca 1*, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki Yayınları, s. 24.

⁵⁷ Nietzsche, F. (1992), *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, Çev. Nusret Hızır, İstanbul: KabalcıYayınevi. s. 20.

zenginleştirir, ne görüyorsa, onu kabarmış, sıkı, kuvvet yüklü görür. Bu durumdaki insan, şeyleri, kendi gücünü yansıtıncaya, kendi mükemmelliğinin yansımaları oluncaya kadar dönüştürür. Bu mükemmele dönüştürmek zorunluluğu kişinin kendisi dışındaki her şey yine de kendinden haz duymasını sağlar; bu da sanattır. Sanatta insan kendinden mükemmellik olarak haz duyar.⁵⁸

Öte yandan, her sanat, her felsefe, gelişen ya da batan yaşam için bir ilaç, bir çare olarak görülebilir; ama, bunlar, hep acıları ve acı çeken insanları şart koşar. Buna göre, iki tür acı çeken insan vardır: Coşku dolu bir sanatı arzulayan ve aynı ölçüde de yaşamı trajik gören biri, yaşamın doluluğundan ötürü acı çeker; diğeri ise, yaşamın yoksullaştırılmasından; ama huzuru, sessizliği, sakın bir denizi hem de sanatın ve felsefenin büyüsünü, kramplarını, uyuşturucu gücünü de arzular.⁵⁹ Böyle yoksullaştırılmış kişiler için yaşamın kendisinden öç alma büyüünün en fazla zevk veren biçimidir. Nietzsche'ye göre, bu sonuncunun her iki gereksinimine Wagner ve Schopenhauer çok uygun düşmektedir. Her ikisi de yaşamı yadsımakta ve sakatlamaktadır.

Wagner, Nietzsche için, kokuşmuş beğenisiyle kendinin gerekli olduğunu duyumsayan, bu beğenisiyle daha gelişmiş beğeniler üzerinde hak iddia eden, bozulmuşluğunu bir yasa, bir gelişme, bir gerçekleşme olarak geçerli kılmayı bilen, özgür istemeden yoksun tipik bir çöküş çağı insanıdır. Nietzsche, hastalığın yaşamın uyarıcısı olabileceğini, ancak, bu uyarıcı için de yeterince sağlıklı olmak gerektiğini söyler. Wagner ise bitkinliği artırmakta ve zayıfları ve bitkinleri kendine çekmektedir; bu, "yaşlı ustanın çingiraklı yılan mutluluğu"dur. Çünkü Wagner, "en güçlüleri bile boğalar gibi yere seren, bir hipnotizma ustası"dır.⁶⁰

Hiçbir zaman bütünü göz önünde bulundurmamış, sadece parçalar üzerinde durmuş, parça yapıtlar ortaya koymuş olan Wagner için parçalar çok daha önemlidir; müziği, daima, başka

⁵⁸ Nietzsche, F. (2005a), *Putların Batışı*, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki Yayınevi, s. 68.

⁵⁹ Nietzsche, F. (1994), *Nietzsche Wagner'e Karşı&Wagner Olayı*, Çev. M. Osman Toklu, Ankara: Gündoğan Yayınları, ss. 25-6.

⁶⁰ Nietzsche, agy, ss. 66-8.

şeyleri dile getirmek için bir araç olarak görür. Nietzsche için Wagner, her nihilist içgüdüğü harekete geçirmekte ve bunlara müziğin elbisesini giydirmektedir. Hristiyanlığa özgü olan her şeyi, çöküş çağının her dinsel anlatım biçimini de harekete geçirmekten geri kalmamaktadır.⁶¹

Bununla birlikte, Wagner, Nietzsche'ye göre, Hegel'den oldukça etkilenmiştir; çünkü Hegel çağın beğenisini oluşturmaktadır. Dolayısıyla Wagner'in etrafında gençleri toplayan, kendine yönelten ve çeken şey müzik değil bir fikirdir; Wagner'in bulutlar oluşturmadaki dehası, kavrayışı, havalarda gezinip dolaşması, zamanında Hegel'in gençleri baştan çıkardığı ve kendisine çektiği şeylere benzemektedir.⁶²

Nietzsche'ye için Wagner, eserleri dışında bir de sanat üzerine yanlış teoriler üretmiştir. Ancak Wagner'in, yaratisının son döneminde gerçeklikten kaçışı yüceltmek üzere Schopenhauer'ın öte dünya inancını sanat eserlerinde de belirtmesi ve müziğini bu amaç için kullanması, Nietzsche'nin müzik zevkine aykırı düşmüştür. Nietzsche'ye göre, sanatçılar bir yere ya da kişiye dayanmadan kendi ayakları üzerinde duramazlar. Tıpkı Wagner'in, Schopenhauer'e bağlı olduğu gibi, sanatçılar, daima bir ahlakın, bir felsefenin veya bir dinin "özel uşakları" olmuşlardır.⁶³ Oysa, Nietzsche için, sanat yaşamın en büyük mümkün kılıcısıdır, yaşama götüren en büyük ayartıcı, baştan çıkarıcıdır; yaşamın büyük uyarıcısıdır. Sanat yaşamın olumsuzlanmasına karşı, Hristiyanlığa, budistik olana, nihilizme karşı, istemenin tam anlamıyla biricik üstün karşı gücüdür.⁶⁴ Bu karşı gücün en önemli "silah"ı da müziktir. Bu nedenle müzik bir yalan söyleme sanatı değil hakikatin kendini insana açtığı, doğanın, varolanın "Temel Bir" in dolaysız olarak "kavrandığı" bir alandır. Bu bağlamda, Nietzsche, müziğin bir yalan söyleme sanatı olmaya çağının altını çizer.

Öte yandan, Schopenhauer'de müzik diğer sanatlardan bağımsız olarak ayrı bir yerde durmaktaydı. O, büyük ve parlak bir sanattır. Müziğin insanın en derin doğası üzerindeki etkisi çok güçlüdür. Müzik ideal olan şeyleri dikkate almadığından

⁶¹ Nietzsche, *agy*, s. 96.

⁶² Nietzsche, *agy*, s. 87.

⁶³ Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s. 100.

⁶⁴ Nietzsche, *The Will to Power, Der Wille zur Macht*, s. 452; 587.

fenomenal dünyadan bütünüyle bağımsızdır. Schopenhauer için müzik, ideaların değil, istemenin kendisinin kopyasıdır. Müzik her zaman yaşamın, yaşamdaki olayların kendilerini değil özünü dile getirir. Bu nedenle olayların farklı olması müziği hiç etkilemez. Müzikte bir evrensellik söz konusudur. Bu yüzden müzik kendini olaya, duruma göre biçimlendirirse kendisinin olmayan bir dili konuşmaya çalışır. Müzik hiçbir zaman fenomenleri anlatmaz; yalnızca içindeki doğayı, bütün fenomenlerin kendinde şeyini, istemenin kendisini dile getirir. Müzik, istemenin kendisini dolaysız olarak ifade ettiği yerdir.⁶⁵ Nietzsche'nin müziği hakikatin dolaysız olarak ele geçirildiği alan olarak görmesi ile Schopenhauer'ın bu düşüncesi arasında benzerlikler vardır.

Nietzsche, Schopenhauer'ın, Kant'ın estetik görüşünden faydalandığını belirtir. Ancak Schopenhauer sorunu Kant'tan farklı bir şekilde ortaya koymuştur. Buna göre bilginin saygınlığını sağlayan şey, kişisel olmayan niteliğiyle genel olmasıydı. Ancak Nietzsche, Kant'ın sorunu sanatçı açısından görmek yerine, gözlemci açısından, yani kişisel deneyimle, kendine ait yaşantılarla, arzular ve hazlarla görmesi durumunda ortaya farklı şeylerin çıkacağını düşünmekteydi. Nietzsche, Pygmalion örneğinden faydalanarak, sanatçının denetiminin daha da çıkara dayalı olduğunu belirtir. Schopenhauer güzeli cinsel duyguların şiddeti açısından ele almakta, güzeli istemeyi ise sakinleştirici etkisinden ele almaktadır. İstemeden kurtuluşun tasarımıyla sağlanabileceğini düşünür. Çıkarsız terimini Kant'tan alıp kullanan Schopenhauer de, aslında, Nietzsche'ye göre, güzeli çıkara, ilgiye dayanan bir noktadan, "hatta, en güçlü, en kişisel ilgilere dayanan bir noktadan" görmüştür. Bu nokta da "çektiği ıstıraptan kurtuluş yolu bulmuş bir muzdaribin" noktasıdır.⁶⁶

Öte yandan, filozofların teorilerinde bize söyledikleri, yaşama yönelmiş seyircinin sanattan beklediği şey değil, sadece kendilerince uygun olandır. Nietzsche'ye göre, filozof için, yaşamdan yüz çeviriş oldukça elverişli görünmektedir. Filozof, girift fikir geçitlerinin gerçeklik tarafından sabote edilmesine izin vermez; yaşama yüz çevirince düşünce daha fazla gelişir.

⁶⁵ Schopenhauer, A. (2005) *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, Çev. Levent Özşar, Bursa: Biblos Kitabevi, ss. 194-203.

⁶⁶ Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s. 103.

Bu felsefi temel içgüdünün adeta yaşam düşmanı bir yapıya dönüşmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Filozofların çoğunluğunda böyle bir yapının gelişmiş olduğunu görürüz. Filozof neredeyse, yaşama karşı duruşunu bir öğreti haline getirir ve bütün insanların bu öğretiyi kabul etmelerini talep eder. Nietzsche'ye göre, Schopenhauer de bunu yapmıştır. Schopenhauer, insanın, gerçeklik üzerine, gerçeklikten kaçıp kurtulduğu takdirde, en iyi şekilde düşünüp taşınabileceğini kabul eder. Bununla birlikte gerçekliğe ait bütün düşüncelerin ancak, bu gerçekliğe doğdukları takdirde bir değer içerdiklerini göz ardı eder. Bu şekilde filozof, bir filozof olarak, yalnız kendisi için elverişli olan temel içgüdü, tüm insanlığa mal etmek istediği takdirde bir yaşam düşmanı haline alır.⁶⁷ Filozof, insanda "içgüdüler"i görür ve bunların insanın değişmez gerçeklerinden olduğunu ve bu bakımdan genel olarak dünyanın anlaşılması için bir anahtar oluşturabileceklerini kabul eder; bütün bir teoloji son dört bin yılın insanı hakkında, dünyadaki tüm olayların doğal yönlerinin başlangıçtan itibaren ona doğru olduğu ebedi bir insandan konuşur gibi konuşulması üzerine kurulmuştur. Oysa Nietzsche için her şey oluşun ürünüdür; tıpkı mutlak hakikatlerin olmayışı gibi ebedi gerçekler de yoktur.⁶⁸ Nietzsche'ye göre hakikatin, yorumla bağlantısı içinde ele alınması gerektiğine değinmiştik. Bu onun perspektivizm düşüncesinin temelini oluşturmaktaydı. Sanatla ilgili söylenenler baktığımızda görmekteyiz ki, insana, yaşamla, varolanla bağ kurmada, yaşamı, varolanı anlamada en elverişli perspektifi sanat sağlar.

Nietzsche'nin sanat görüşüne baktığımızda, o, estetik konusunda mantığa özgü bir görüşe değil de, doğrudan doğruya, gözlemin kesinliğine dayanmamızın bize kazanç sağlayacağını belirtir. Çünkü sanatın gelişimi biri Apollonca diğeri Dionysosça olan iki yönlülük içerir ve bu adlar Greklerden bize miras kalmıştır. Bizim bilgimiz onların Apollon ve Dionysos gibi iki sanat tanrısına bağlanır. Dış biçime dayanan Apollonca olan yontu sanatıyla Dionysosça, dış biçime dayanmayan müzik arasında oldukça büyük bir karşıtlık vardır.⁶⁹ Dionysosçu olan-

⁶⁷ Steiner, R. (2004) *Nietzsche Özgürlük Savaşçısı*, Çev. Sevinç Çekli, İstanbul: Omega Yayınları, s. 61.

⁶⁸ Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca 1*, s. 2.

⁶⁹ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 25.

la Apolloncu olan arasındaki bu ikilik, "Temel Bir" in, var olanın, yani dünyanın yapısında vardır. "Temel Bir" daha çok Dionysosçu türdendir, ancak kendini görünüşle, Apolloncu olanla gerçekleştirir. Dionysosçu olanla "Temel Bir" arasındaki bağ doğrudandır -Apolloncu olanla dolaylı. Apolloncu olan "Temel Bir" le bağı Dionysosçu olanla kurar. Bu nedenle bu iki öge arasında karşılıklı bir bağın bulunması ve bunların birbirlerine dayanmaları gerekir.⁷⁰ Dolayısıyla, yollarının ayrı olmasına karşın bu iki eğilim yan yana gider. Çoğunlukla karşılıklı olarak yeni, güçlü doğumlar uğruna birbirleriyle açıkça çatışırlar ve bu karşıtlığın savaşını sürdürmek için kaynaşırlar. Grekler akli aşan yaratıcı eylemi dolayısıyla, bunları kendi aralarında birliğe ulaştırmıştır. Bu birlik sonunda eski tragedyanın Dionysosçu-Apolloncu olan sanat yapıtlarını ortaya çıkarmıştır.

Dionysosça olandan yana bir tutum belirleyen Nietzsche, burada, sadece kişinin kişiyle yeniden bağlantı kurmadığını, birbirine dış bileyenlerin, yabancılaşanların doğanın coşkunu içinde sevince kapılarak, birbiriyle kaynaştığını, değişmez sanılan bütün düşmanca sınırlamaların ortadan kalktığını, insanlar arasında herhangi bir sorun kalmadığını ve isteklerin aydınlığa kavuştuğunu belirtir. İnsan burada kendini Tanrı sanır, düşte dolaştığını gördüğü tanrılar gibi kendinden geçer; kişi artık bir sanatçı değil bir sanat yapıtı, bütün doğanın bir sanat gücü olmuştur. ⁷¹ Burada söz konusu olan sanatsal etkinlik müziktir. Müzik, aynı zamanda, insanın, akli araya sokmadan, varolanla, "Temel Bir" le bağ kurduğu bir alandır. Bu durumda insan, doğal yapısına, içgüdülerine aykırı davranmaz; yani akli araya sokmaz. Nietzsche'ye göre, içgüdü akılcı bir biçim aldığı anda güçsüzleşir. Dolayısıyla içgüdü'nün aklın egemenliğine sokulmaması gerekir. İnsan içgüdülerine göre yaşamalıdır. İnsanın içgüdülerini en iyi şekilde hayata geçirdiği yer de sanat ve "özel" bir sanat alanı olan müziktir.

Öte yandan, Nietzsche, sanatın özünde yaşamı, varoluşu onayladığını ifade eder.⁷² Yaşamı onaylayan, yaşama evet diyen sanat insanı yaratıcı kılar; daha doğru bir deyişle, sanat, kişinin

⁷⁰ Kuçuradi, İ. (1997), *Sanata Felsefeyle Bakmak*, Ankara: Ayraç Yayınevi, s. 31.

⁷¹ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 29.

⁷² Nietzsche, *The Will to Power, Der Wille zur Macht*, s. 434; 563.

kendisini, kendi yaratıcılığını ortaya koyduğu ve kendini aştığı ve bu aşmanın süreklilik arzettiği bir alandır. Bu bağlamda, müzik, sanatlar içinde ayırt edici bir özelliğe ve öneme sahiptir. Nietzsche'ye göre müzik varolanla, dünyayla dolaysız bir bağ kurmanın biricik yoludur. Çünkü biz dünyayla, varolanla genellikle dolaylı olarak bir bağ kurarız. Araya akı ya da özneyi koyarız. Oysa öznenin kendisi de bir icat etme, hatta bir "uydurma"dır. Müzikte ise, varolanla, doğayla, dünyayla, "Temel Bir"le dolaysız bir bağ kurma söz konusudur. Çünkü müziksel coşkunluk anında insan günlük ilişkilerden, aklın araya girmesinden kurtulur; varolana, dünyaya, "Temel Bir"e katılır, dünyayla bir olur. Bu bağlamda "Temel Bir", dünya insana kendini dolaysız olarak verir; varolan, dünya bütün çıplaklığıyla karşımızda durur. Her şey açıklığa kavuşur; bu şekilde hakikat ele geçirilmiştir artık. Müzik, "Varlık'ın kendini insana açtığı" ve hakikatin dolaysızca ele geçirildiği biricik alandır.

Liastos'a göre, Nietzsche için ise, (sanat) ebedi güzelliğin mitsel boyutuna hafifçe dokunma zorunlu niteliğine dayanan, onaylanan yaşam için en etkili ortamlardan biri olmuştur. Sanatçının seçimi, akla uygun hale getirilmiş meşrulaştırılma duvarları içine hapsedilmiş olmanın yerine, sanatın derin düşünmesinin talebini izlemektir.⁷³

Nietzsche'ye göre, bir eserin değeri yeni bir şey sunmasına bağlıdır. Bu yenilikte "şunu gösteriyorum"a; bu yeni şeyin insan için önemine; çağımızın insanı açısından bu yeniliğin insana ne kattığına bakılır. Sanat eserini önemli kılan ne anlattığı değildir, nasıl anlattığıdır.

⁷³ Liastos Yianna, (2001) "An Artist's Choice, an Artist's Commitment: Reconciling Myth and Modern History in Nietzsche and Adorno", *Dialectical Anthropology*, Kluwer Academi Publishers, Printed in the Netherlands, No: 26, s. 137.



IX. BÖLÜM:

Charles Sanders Peirce

Charles Sanders Peirce 1839-1914 yılları arasında yaşamış Amerikalı pragmatist filozoftur. Peirce pragmatizm akımının isim babası olmuş, daha sonra da onun yönteminin ana hatlarını çizmiştir. O, felsefede işe bilgi konusundan başlamış ve burada, Aristoteles'in düzeni doğada bulan nesnel yaklaşımı ile Kant'ın bilgideki düzenin zihnin eseri olduğunu dile getiren öznel yaklaşımının bir sentezini yapmıştır. Kavram, fikir ve kuramlarımızın doğruluklarını, onların yararlılıklarıyla özdeşleştiren Peirce'a göre, yöntem öncelikle düşüncelerimizi açık ve seçik hale getirmekten oluşur, öyle ki bu yöntemle felsefe bir bilime dönüşecektir.

Charles Sanders Peirce 1839 yılında Cambridge, Massachusetts, ABD'de doğdu, 1914 yılında, ömrünün neredeyse tamamını geçirdiği, bu kentte öldü. Ünlü bir matematikçi ve astronom olan Benjamin Peirce'in oğluydu. Babasından ve çevresinden büyük bir destek gördü ve 26 yaşında ciddi makaleler yazmaya başladı. Çok yönlü ve özgün bir felsefeci olduğu söylenebilir. Gençliğinde ABD Sahil Koruma Örgütünde uygulamalı matematikçi olarak görev yaptı. Babasının ve babasının çevresinin etkisiyle bir yandan bilime diğer yandan yeniden tasarlayıp düşündüğü ahlak, estetik ve teoloji sorunlarıyla ilgilendi. Bu iki yönü düşünsel ve işlevsel bir bütünlük içinde sarmalayan bir öğretiyi geliştirmeye yöneldi.¹

¹ Rızatepe, H. (2002) "Pragmacılığın Piri: Charles Sanders Peirce", *Vehbi Hacıkadiroğlu Armağanı*, İstanbul: Everest Yayınları, ss. 375-6.

Yirminci yüzyılın ilk döneminde özellikle etkili olan dil ve mantık-matematik konularıyla ilgilenen Peirce, geleneksel felsefenin bütüncül, varlığı, düzeni, değerleri de önemseyen, kapsayıcı bir varlık anlayışına yönelmiştir. Rızatepe'ye göre Peirce pragmacılığın olduğu kadar bilim felsefesinin de öncüsü sayılır. Bilimin insanlığın yararına bir iş olduğuna inanan Peirce için, merakın giderilmesi ancak bir bilgi birikimi varsa mümkündür; hiç bilinmeyen alanda ne bir şüphe oluşur, ne de bir soru sorulur. Buna göre şüphe, bilmenin hiç olmaması değil; yetersiz, eksik kalmasıdır.²

Peirce'a göre evren, sürekli bir gelişme, tam düzensizlikten yetkin düzenliliğine yönelen bir değişme sürecidir; hayvanlar da insanlar da bu süreç içinde olmuşlar, beslenip çoğalmışlar, giderek kötülüğü azalan bir ortam oluşturmuşlardır. İnsan aklı ve bilgisi evrenle birlikte, daha doğrusu evrenin bileşenleri ve evrenin oluşma sürecinin içinde alt süreçler olarak oluşmuştur; bilgi, evrenin ürünü, evrenin gelişim aşamalarının birinde yeni açan bir çiçektir. Bu varsayım, yaşamsal gereksinim ve eğilimlerimiz destekler. Örneğin kaşıktaki ağzımıza girecek bir şeyler olduğundan şüphe etsek aç kalıp ölürüz. Bilginin birincil odağı yaşama işidir, yanılmaz denek taşı da pragmata'dır. Bu bağlamda Peirce'a pragmatist denebilir.³

Öte yandan, zihnin dışında bir gerçeklik olduğu inancı zihin ile dışarısı arasındaki, ilişkinin nasıl kurulduğu, yani bilmenin nasıl gerçekleştiği sorusuna yol açar. Peirce'a göre, bu zihin-gerçeklik ilişkisi, dış gerçekliğin bileşenlerinin zihinde temsil edilmesi sayesinde kurulur. Zihin duyumları işleyip algıya dönüştürür, oradan, aşama aşama işleye işleye, derinliği ve kapsamı artan bilgiler üretir. Bu bağlamda, dış nesneler kendi başlarına bağımsız olarak varolduklarından herhangi bir ilişkinin dışında kalır ve her ilişkide ancak dışsal bir terim, ilişkiden etkilenmeyen terim olarak yer alırlar. Bu nedenle, Peirce, dış nesnelerin bilme, tanıma bağlamının ilk öğeleri olduğunu söyler. Ona göre zihin bu bağlamın ikincisidir; çünkü dış gerçeklerle bağıntılı olmasıyla öz kimliğini kazanır ve özü gereği ikili bir ilişkinin terimlerinden biridir. Saf duyu verileri ise bu bağlamın

² Rızatepe, H. (2004) *Anglo-Sakson Felsefede Bilgi Görüşleri*, İstanbul: Etik Yayınları, s. 79.

³ Rızatepe, agy, s. 81.

üçüncü ögesidir. Çünkü bunların ancak zihin-nesne bağıntısını kurmak, iki kutbun birbirine bağlanmasıyla dikkate alınmaları gerekir. Böyle bir bağıntının kurulu olmadığı anlarda duyumlar bağımsız olarak varolamazlar. Peirce için, zihin boş bir levha değil, duyumları düzey düzey, döne döne, adeta bir girdap hareketliliğiyle işleyen bir işlemcidir. Duyumlar ise, dış gerçekliği kendiliğinden zihne alıp getirmezler, sadece malzemenin en alt düzeyini, bilincin tanımadığı alt düzeydeki verileri getirirler. Deneycilere göre, her algılayan algı konusundan farklı duyumlar almalıdır, çünkü algılayıcılar arasında farklı yönler, farklı uzaklıklar, farklı açılar, vb. birçok duyum düzeyinde farklılıklara yol açması gereken fark olacaktır. Buna rağmen zihinlerin doğal eğilimi, aynı konuları algıladığına inanmak yönündedir.⁴ Peirce ise bu yaklaşımdaki sorunları aşmaya çalışır.

Bununla birlikte, Peirce için, dil son derece karmaşık bir semboller örgüsüdür. Dil, kavramları ve sözleri zihinlerle ilişkilendiren ve bunları genel kurallara bağlayan kültür kurumlarıdır. Dil aynı simgelere, aynı simge tipinin bütün örneklerine, bir toplumun bütün üyelerinin aynı tepkiyi vermesini sağlar. Peirce'a göre tek tek sözler anlamlı birimler olmayabilir. Dil bileşenlerinin hepsi birden 'söylem, ifade' olarak anılır. En basit söylemler betimlerdir ve en basit varlık türü olan nesneleri anlatırlar. Her betim bir konu betimler, ama her konunun örneği yoktur.⁵

Peirce'a göre önermeler ikili sembollerdir ve konuları bağlamlar örgüsüne sararlar. Genel olarak bireyler betimlerle anıldıkları gibi bağlamlar da yüklemlemlerle örülürler; uygun sayıda konuya uygulanan her yüklem bir atomsal bağlam oluşturur. Önermede en az bir birey ve yüklem anılması gerektiğinden ikili şeyler önermelerdir. Peirce'a göre, önermelerin örnekleri durumlardır; bir önermeyi doğrulamak için en az bir durumun gerçekleşmesi beklenir. Önermeler örneklerini dile getirirler, anlattıkları durumların gerçekleşmesiyle doğrulanırlar. Rızatepe, bu alanın üçlü argümanlarının akıl yürütme birimlerini anlattıklarını belirtir. Öncüller denen önermelere inanmanın akılsal sebepleriyle sonuç denen önermenin doğruluğuna

⁴ Rızatepe, agy, ss. 83-4.

⁵ Rızatepe, agy, s. 87.

inanmanın akılsal sebeplerini birbirine bağlarlar. Dillerin yapısını belirleyen üç yönleri vardır. Bunlardan söz dağarcıkları ve gramerleri, yapısal yönleri; fonetik-grafolojik, sunuma değgin yönleri; bir de etimolojik, tarihi köken ve gelişime değgin yönleri meydana getirirler.⁶

Akıl yürütmelerin ilki çıkarımdır; öncülleri biricik sonuç önermesiyle öyle ilişkilendirirler ki, öncüllerin doğruluğunu benimseyip sonucun doğruluğunu benimsememek akla aykırı olur. Çıkarımlı bir akıl yürütmenin öncüllerini doğru sayıp sonucunu yanlış saymak akıldışı tutumun biricik örneğidir. Çıkarımın ilksel sayılması inanmanın göreceli olmamasından kaynaklanır. Bunlardan daha güçlü akılsal benimseme bağı yoktur; bu yüzden bağıntı olması yüzünden öbür akıl yürütme türlerinden daha yalın ve doğrudandır. Peirce'ın en özgün fikirlerinden biri, varsayım geliştirilmesini de bir akıl yürütme sayma kararıdır. Buna göre belli vargılar sonucu bir dünya resmi geliştirilir, sonra eldeki soruna nasıl çözüm getirmesi istendiğine karar verilir; bu geniş bilgi dağarcığı ve iyi belirlenmiş istemler ışığında bir hipotez kurulur.⁷ Peirce'ın önerdiği kısmi açıklama evrenin iyiye yönelik bir süreç olmasına dayanır. Evren salt düşküden başlamış, kendi doğası gereği mutlak düzenliliğe yönelmiş bir süreçtir. Başka ilkeleri somutlaştıran başka evreler olması mantıkça mümkün olsa bile, bunları bilmek tanım gereği mümkün olmayacağına göre, bu, verimli olabilecek bir dile getiriş değildir.⁸

Öte yandan, ahlak ve güzellik değerlerinin tanınmasını sağlayan birey yetileri, bireyin mutluluğunu olduğu kadar insanlığın mutluluğunu da destekleyen yetilerdir. Akıl, vicdan ve gönül birlikte etken olabilirlerse gelişen evrenin mutlak harmonisi ortaya çıkar. Bu harmoni eski dinsel öğretilerin Tanrı olarak kişileştirdikleri güçtür. Evrenin böyle usta bir yöneticisi olmasaydı ne güzellik olurdu, ne doğruyu bilmek ve iyi hipotezler kurmak, ne de adaleti, güzelliği tanımak mümkün olurdu.⁹

⁶ Rızatepe, agy, s. 88.

⁷ Rızatepe, agy, ss. 88-9.

⁸ Rızatepe, agy, s. 92.

⁹ Rızatepe, "Pragmacılığın Piri: Charles Sanders Peirce", s. 392.



Kaynakça

- Akarsu, B. (1994) *Çağdaş Felsefe*, Ankara: İnkılap Kitabevi.
- Ansell-Pearson, K. (1998) *Kusursuz Nihilist*, Çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Aron, R. (2004) *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Birand, K. (1954) *Dilthey ve Ricket'te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi*, Ankara: Örnek Matbaası.
- Birand, K. (1998) "Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama", *Kamıran Birand Külliyesi*, İstanbul: Akçağ Yayınları.
- Blackham, H. J. (1997) *Six Existentialist Thinkers*, London and New York: Routledge.
- Clark, M. (2001) "The Development of Nietzsche's Later Position on Truth", *Nietzsche*, Ed. John Richardson and Brian Leiter, Oxford: Oxford University Press, ss. 59-84.
- Comte, A. (2001) *Pozitif Felsefe Kursları*, Çev. Erkan Ataçay, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Copleston, F. (1990) *Felsefe Tarihi Alman İdealizmi*, Çev. Aziz Yıldırım, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Dietrichson, P. (1969) "Introduction To A Reappraisal Of Fear And Trembling", *Inquiry*, Vol.12, Summer 69, Boston-Oslo.
- Dilthey, Wilhelm. (1968) "The Understanding of Other Persons and Their Life-Expressions", Trans. by Patrick L. Gardiner, *Nineteenth-century philosophy*, New York: Free.
- Dilthey, W. (1988) *Introduction to the Human Sciences*, (Trans. by Ramon J. Betanzos), Detroit: Wayne State University Press.
- Dilthey, W. (1999a) "İnsan ve Tarih Dünyasında Tekilleşme ve Sanat", Çev. Doğan Özlem, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, İstanbul, Paradigma Yayınları.
- Dilthey, W. (1999b) "Hermeneutiğin Doğuşu", Çev. Doğan Özlem, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, İstanbul, Paradigma Yayınları.
- Dinçer, K. (1991) *Tarihte Açıklama Sorunu*, (Yayınlanmamış Dok-

- tora Tezi), Ankara: H. Ü.
- Dinçer, K. (1993) *Bilimsel Açıklamada Hempel Modeli*, Ankara: TFK.
- Elrod, J. W. (1975) *Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works*, New Jersey: Princeton Un. Press.
- Eren, I. (2005) *Sanat ve Bilgi İlişkisi*, Bursa: Asa Kitabevi.
- Feuerbach, L. (1991) *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, Çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Fichte, J. G. (2006a) "Wissenschaftlehre Kavramı", *Alman İdealizmi I Fichte*, Ha. Eyüp Ali Kılıçaslan-Güçlü Ateşoğlu, Doğu-Batı Yayınları, s. 69.
- Fichte, J. G. (2006b) "Bilim İnsanın Belirlenimi üzerine Bazı Dersler", *Alman İdealizmi I Fichte*, Haz. Eyüp Ali Kılıçaslan-Güçlü Ateşoğlu, Doğu-Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2006c) "Nova Methodo", *Alman İdealizmi I Fichte*, Haz. Eyüp Ali Kılıçaslan-Güçlü Ateşoğlu, Doğu-Batı Yayınları,
- Gemes, K. (2001) "Nietzsche's Critique of Truth", *Nietzsche*, Ed. John Richardson and Brian Leiter, Oxford: Oxford University Press, ss. 40-58,.
- Gökberk, M. (1994) *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Green, R. (1986) "Deciphering Fear And Trembling's Secret Message", *Religious Studies* Vol. 22, No:1, March, New York: Cambridge Un. Press.
- Güriz, A. (1999) *Hukuk Felsefesi*, Ankara: Siyasal Kitabevi Yayınları.
- Hamilton, E. (1999) *Mitologya*, Çev. Ükü Tamer, İstanbul: Varlık Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (1977) *Phenomenology of Spirit*, Trans. A. V. Miller, Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1991a) *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (1991b) *Tarhte Akıl*, Çev.: Önay Sözer, İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Hegel, G. W. (2004) *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I Mantık Bilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.
- Janaway, C. (2007) *Schopenhauer Düşüncenin Ustaları*, Çev. R. Çağrı Ataman, İstanbul: Altın Kitaplar.
- Jolivet, R. (1998) *Introduction To Kierkegaard*, Trans. W. H. Barber-M. A. Oxon-E. P., Dutton&Co. Inc.
- Kılıçaslan, E. A. (2004) "İnsanın Yazgısı: Fichte'nin Görüngübilimi", *Doğan Özlem Armağan Kitabı* içinde, Haz. A. Kadir Çüçen-Hatice Nur Kızan-Güçlü Ateşoğlu, ss. 365-72.
- Kierkegaard, S. A. (1970) *Fear and Trembling And The Sickness*

- Unto Death*, Trans. Walter Lowrie, New Jersey.
- Kierkegaard, S. A. (1968) *Concluding Unscientific Postscript*, Trans. David F. Swenson-Walter Lowrie, Princeton.
- Kierkegaard, S. A. (1987) *Philosophical Fragments / Johannes Climacus*, Trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, New Jersey.
- Kierkegaard, S. A. (1990) *Korku ve Titreme*, Çev. N. Ekrem Düzen, İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Kierkegaard, S. A. (2000) *Kahkaha Benden Yana*, Çev. Nedim Çatlı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kitabı Mukaddes Şirketi, (1997) *Kitabı Mukaddes*, İstanbul: Ohan Maatbacılık.
- Kojève, A. (2000) *Hegel Felsefesine Giriş*, Çev.: Selahattin Hilav, İstanbul: YKY.
- Kuçuradi, İ. (1981) *Çağın Olayları Arasında*, Ankara: Şiir-Tiyatro Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (1995) *Nietzsche ve İnsan*, Ankara: TFK Yayınları,
- Kuçuradi, İ. (1997), *Sanata Felsefeyle Bakmak*, Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Kuçuradi, İ. (2006) *Etik*, Ankara: TFK Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (2006) *Schopenhauer ve İnsan*, Ankara: TFK Yayınları.
- Liatsos, Y. (2001) "An Artist's Choice, an Artist's Commitment: Reconciling Myth and Modern History in Nietzsche and Adorno", *Dialectical Anthropology*, Kluwer Academi Publishers, Printed in the Netherlands, No: 26, ss. 137-158.
- Lin, T. Tian-min, (1974) *The Life and Thought of Søren Kierkegaard*, College And University Press Publishers New Haven Conn. USA.
- Lowrie, W. (1990) *A Short Life Of Kierkegaard*, New Jersey USA.
- Marx, K. (1990) *Kapital Cilt III*, Çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (1997) *Kapital Cilt I*, Çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2000) *1844 EL Yazmaları*, Çev.: Murat Belge, İstanbul: Birikim Yayınları.
- Marx, K. (2004) *Alman İdeolojisi*, Çev. Sevim Belli-Ahmet Kardam, Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K.-Engels, F. (1998) *Komünist Manifesto*, Çev. Muzaffer Erdost, Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K.-Engels, F. (2002) *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, Çev. Barışta Erdost, Ankara: Sol Yayınları.
- Mckinnon, A. (1969) "Kierkegaard: "Paradox" And Irrationalism"

- Essays on Kierkegaard* Ed: Jerry H.Gill, Burges Publishing Company, Mineapolis USA.
- Mill, J. S. (1946) *Faydacılık*, Çev. Şahap Nazmi Çoşkunlar, Ankara: MEB, Ar Basımevi.
- Murphy, A. E. (1969) "On Kierkegaard's Claim That Truth is Subjectivity" *Essays on Kierkegaard* Ed: Jerry H.Gill, Mineapolis: Burge Publishing Company, USA.
- Nietzsche, F. (1966) *Beyond Good and Evil*, Trans. Walter Kaufman, New York: Vintage Books.
- Nietzsche, F. (1968) *The Will to Power*, Trans. Walter Kaufman and R. J. Hollingdale, New York: Vintage Books.
- Nietzsche, F. (1992), *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, Çev. Nusrat Hızır, İstanbul: KabalcıYayınevi.
- Nietzsche, F. (1994), *Nietzsche Wagner'e Karşı&Wagner Olayı*, Çev. M. Osman Toklu, Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Nietzsche, F. (1995) *Deccal*, Çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Hil Yayın.
- Nietzsche, F. (1997) *Tan Kızılığı*, Çev. Hüseyin Salihoğlu-Ümit Özdağ, Ankara: İmge Yayınevi.
- Nietzsche, F. (2000) *Putların Alacakaranlığı*, Çev. Hüseyin Kaytan, İstanbul: Tümzamanlar Yayıncılık.
- Nietzsche, F. (2001), *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, Çev. Ahmet İnanc, İstanbul: Yorum Yayınevi.
- Nietzsche, F. (2003a) *Şen Bilim*, Çev. Levent Özşar, Bursa: Asa Kitabevi.
- Nietzsche, F. (2003b) *İnsanca Pek İnsanca 1*, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Nietzsche, F. (2005a), *Putların Batışı*, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki Yayınevi.
- Nietzsche, F. (2005b), *Tragedyanın Doğuşu*, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki Yayınevi.
- Nietzsche, F. (2005c) *Gesammelte Werke*, Bindlach: Gondorm Verlag GmbH.
- Nietzsche, F. (2006), *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki Yayınevi.
- Nietzsche, F. *Der Wille zur Macht*, Voltmedia GmbH, Paderorn (Tarihsiz).
- Özlem, D. (1986) *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İstanbul, Remzi Kitabevi
- Özlem, D. (2010) *Tarih Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları.
- Poellner, P. (2001) "Perspectival Truth", *Nietzsche*, Ed.John Richardson and Brian Leiter, Oxford: Oxford University Press, ss.

85-117.

- Rızatepe, H. (2002) "Pragmacılığın Piri: Charles Sanders Peirce", *Vehbi Hacıkadıroğlu Armağanı*, İstanbul: Everest Yayınları, ss.
- Rızatepe, H. (2004) *Anglo-Sakson Felsefede Bilgi Görüşleri*, İstanbul: Etik Yayınları.
- Russell, B. "What is the Etical in Fear and Trembling?", *Inquiry*, 18, Autumn Boston USA 1975.
- Schopenhauer, A. (2005) *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, Çev. Levent Özşar, Bursa: Biblos Kitabevi.
- Steiner, R. (2004) *Nietzsche Özgürlük Savaşçısı*, Çev. Sevinç Çekli, İstanbul: Omega Yayınları.
- Schelling, G. F. W. (1995a) "Bir Doğa Felsefesi Üstüne Düşünceler", Çev. Ömer Naci Soykan, *Kuram ve Eylem Birliği Olarak Sanat* içinde, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, ss. 239-255.
- Schelling, G. F. W. (1995b) "Doğa Felsefesinin Bir Sisteminin Tasarısına Giriş", Çev. Ömer Naci Soykan, *Kuram ve Eylem Birliği Olarak Sanat* içinde, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, ss. 265-272.
- Schelling, G. F. W. (1995c) "Transzendental İdealizm Sistemi", Çev. Ömer Naci Soykan, *Kuram ve Eylem Birliği Olarak Sanat* içinde, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, ss. 277-295.
- Soykan, Ö. N. (1995) *Kuram ve Eylem Birliği Olarak Sanat*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Tepe, H. (1995) *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk Hakkı*, Ark Yayınevi, Ankara,
- Thilly, F. (2010) *Felsefe Tarihi*, İstanbul: İdea Yayınevi, s. 504.
- Ural, Ş. (1986) *Pozitivist Felsefe*, İstanbul: Remzi Kiyabeve, s. 18.
- Uzun, S.-Yolsal, Ü. H. (2008) *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- West, D. (1998) *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Çev.:Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Westphal, K. (1996) "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Temel Bağlam ve Yapısı", Çev. Doğan Şahiner, *Cogito*, Sayı 9, Güz.
- Warnock, M. (1970) *Existantializm*, Oxford- New York: Oxford University Press.
- West, D. (1998) *Kıta Avrupası Felsefesi*, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları.



İndeks

A

Abelardus, 13, 16

açıklama, 40, 46, 80, 123, 126, 170,
181, 183, 259, 271, 374, 379,
388, 406, 408, 437, 439, 479,
482, 490, 497, 516

ahlak, 50, 75, 77, 81, 90, 98, 117,
121, 122, 138, 140, 157, 158,
165, 166, 167, 173, 187, 188,
199, 200, 201, 202, 203, 205,
217, 218, 219, 220, 223, 235,
236, 244, 249, 260, 266, 267,
269, 289, 290, 291, 293, 294,
295, 296, 302, 313, 318, 376,
377, 410, 418, 419, 420, 421,
449, 466, 471, 472, 473, 504,
513, 516

aklın hilesi, 352

Alman Aydınlanması, 263

anlama, 72, 106, 116, 136, 155, 158,
169, 170, 178, 181, 192, 207,
211, 212, 216, 228, 233, 236,
269, 274, 275, 279, 281, 282,
291, 301, 323, 324, 337, 374,
391, 427, 432, 434, 448, 467,
468, 472, 473, 476, 477, 478,
479, 480, 481, 482, 483, 485,
494, 497, 500

Ansiklopedistler, 137, 165, 239

Aquinas, 13, 15, 16, 23, 67, 146,
147, 164

Aristokrasi, 93, 262

Aristoteles, 14, 19, 20, 26, 31, 32,

33, 35, 42, 44, 45, 60, 63, 68, 69,
71, 74, 87, 97, 121, 146, 147, 149,
150, 152, 164, 190, 232, 237,
242, 252, 255, 269, 271, 278,
287, 300, 343, 474, 513

Augustinus, 13, 15, 16, 27, 95, 106,
139, 141, 164

Aydınlanma Felsefesi, 160

B

Bacon, 15, 17, 20, 21, 23, 37, 50, 68,
69, 70, 71, 72, 74, 75, 77, 78, 79,
103, 146, 166, 233, 240, 272,
303, 410, 475

Bayle, 137, 138, 140, 141, 143, 156,
159, 165, 243, 254, 307

Bentham, 202, 407, 408, 409, 410,
411, 412, 413, 415, 417, 418,
419, 420

Berkeley, 76, 77, 83, 160, 166, 170,
187, 188, 194, 195, 196, 197,
203, 206, 231, 232, 233, 272,
277, 304, 307

birey, 49, 56, 57, 63, 94, 133, 149,
192, 261, 346, 351, 359, 362,
377, 389, 395, 396, 397, 399,
402, 404, 412, 420, 460, 465,
470, 471, 481, 501, 505, 515, 516

Bodin, 49

Boehme, 29, 30, 31

Boethius, 13

Brahe, 17, 35

Bruno, 37, 43, 44, 45, 46, 47, 55,
125, 126

Burnet, 14

C

Campanella, 50, 54, 55, 56, 95

Comte, 311, 367, 368, 369, 370,
371, 372, 373, 374, 375, 376,
377, 381, 414, 415, 417, 420,
446, 517

Copernicus, 31, 32, 33, 35, 37, 41,
263, 265

Cusanus, 26, 33, 263, 265

D

D'Alembert, 240

da Vinci, 18, 28, 29

Darwin, 377, 378, 379, 381

değerlendirme, 18, 34, 77, 94, 162,
169, 224, 226, 298, 300, 311,
408, 438, 488, 489, 490, 491,
498, 503

değerler, 20, 66, 242, 477, 484, 490,
498, 505

değerlerin yeniden

değerlendirilmesi, 490, 506

değişim, 18, 130, 151, 270, 359, 435,
458, 493

deha, 117, 297, 338, 431, 439

Demokrasi, 93, 133, 134, 262

deney dünyası, 380, 435

Descartes, 13, 14, 37, 38, 55, 74, 76,
77, 79, 81, 95, 96, 97, 98, 99, 100,
101, 102, 103, 104, 105, 106,
107, 108, 109, 110, 111, 112,
113, 114, 115, 116, 117, 120,
121, 122, 124, 126, 135, 136,
139, 140, 141, 142, 146, 147,
148, 149, 151, 152, 153, 156,
166, 167, 169, 170, 181, 185, 197,
230, 231, 232, 237, 242, 243,
244, 271, 272, 273, 277, 284,
286, 303, 304, 305, 341, 374, 475

Determinizm, 125, 287

devrim, 314, 461, 462, 463

Diderot, 163, 165, 239, 240, 408

Dilthey, 472, 473, 474, 475, 476,

477, 478, 479, 480, 481, 482,
483, 484, 485, 517

din, 14, 16, 23, 24, 25, 39, 49, 52,
71, 77, 130, 132, 134, 137, 138,
159, 163, 164, 165, 166, 167,
173, 203, 204, 206, 214, 216,
244, 253, 257, 260, 266, 267,
269, 290, 293, 296, 329, 346,
356, 358, 369, 376, 380, 382,
443, 446, 448, 449, 451, 464,
466, 467, 469, 470, 474, 480, 481,
490

diyalektik, 31, 47, 285, 318, 331,
335, 342, 343, 344, 349, 387, 487

doğa, 14, 29, 30, 34, 39, 41, 43, 44,
46, 53, 66, 71, 72, 76, 79, 81, 86,
89, 91, 96, 117, 121, 125, 132,
161, 173, 191, 192, 193, 235,
240, 242, 251, 260, 263, 267,
269, 280, 283, 287, 290, 293,
296, 300, 317, 318, 325, 329,
330, 331, 333, 334, 335, 336,
337, 338, 339, 345, 348, 350, 353,
354, 370, 374, 377, 380, 381,
417, 420, 427, 442, 444, 445,
448, 449, 457, 471, 474, 475,
476, 477, 483, 505

Doğal Hukuk, 49, 64, 66, 67, 86, 91,
366, 408

Duygudaşlık, 222, 224

dünya, 15, 25, 29, 31, 32, 34, 35, 36,
39, 44, 46, 56, 74, 77, 101, 102,
107, 108, 115, 190, 198, 216,
234, 235, 266, 296, 316, 322,
328, 332, 337, 339, 343, 345,
350, 352, 353, 354, 356, 357,
358, 364, 394, 423, 425, 426,
436, 438, 440, 444, 446, 449,
451, 459, 462, 466, 469, 470,
475, 476, 477, 478, 488, 492,
493, 495, 508, 512, 516

E

Edinburgh, 164, 205, 206, 216, 220,

221, 223, 230, 232, 233, 238,
239, 303, 307, 308
efendi, 192
Egemen, 71, 93, 94, 457
Egemenlik, 62, 92
emek, 193, 455, 456, 459, 461
estetik, 61, 227, 270, 275, 296, 297,
298, 300, 331, 337, 338, 388,
389, 396, 397, 398, 440, 466,
467, 487, 502, 506, 509, 510, 513
etik, 200, 220, 227, 267, 289, 296,
328, 357, 359, 388, 389, 390,
391, 393, 395, 396, 397, 398,
399, 400, 401, 402, 403, 428,
429, 431, 465, 468, 469, 490
evrim, 335, 377, 378, 379, 381
evrimci pozitivizm, 381

F

Farabi, 13, 15
fayda, 410, 411, 414, 418, 419, 421,
422
faydacılık, 407, 408
Feuerbach, 312, 441, 442, 443, 444,
445, 446, 447, 448, 449, 450,
451, 518
Fichte, 266, 311, 313, 314, 315, 316,
317, 318, 319, 320, 321, 322,
323, 324, 325, 326, 327, 329,
330, 331, 337, 342, 424, 472, 518
Fizyokratlar, 245
Floransa, 18, 19, 37
Fransız Aydınlanması, 239, 263
Fransız materyalistleri, 243

G

Galilei, 26, 37, 38, 39, 41, 78, 100,
104, 300
Geist, 343, 345, 387, 423, 444
Genel İrade, 251, 252
Grotius, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64,
65, 66, 67, 68, 252, 304, 305
güç istemi, 491, 497, 505

H

hakikat, 16, 98, 108, 110, 112, 130,
142, 153, 155, 161, 211, 341,
446, 491, 492, 495, 497, 498, 512
Harvey, 28, 40
Hegel, 16, 30, 45, 121, 136, 263,
266, 311, 312, 328, 339, 340,
341, 342, 343, 344, 345, 346,
347, 348, 349, 350, 351, 352,
353, 354, 355, 356, 357, 358,
359, 360, 361, 362, 363, 364,
387, 397, 405, 423, 424, 427,
441, 442, 443, 446, 448, 451,
453, 457, 467, 472, 487, 508,
518, 519, 521
hermeneutik, 312, 473, 484, 485
Hobbes, 38, 40, 48, 62, 67, 76, 77,
78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86,
87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 131,
133, 140, 146, 166, 170, 187,
190, 198, 200, 201, 249, 250,
252, 260, 272, 287, 303, 304,
305, 504
hukuk, 26, 32, 49, 50, 58, 61, 62, 64,
66, 67, 68, 77, 78, 90, 98, 129,
142, 145, 158, 159, 191, 193,
201, 220, 251, 258, 259, 260,
261, 267, 325, 326, 359, 361,
408, 411, 412, 413, 420, 451, 474
Hume, 76, 77, 82, 83, 137, 163, 166,
169, 170, 178, 187, 188, 195,
201, 202, 203, 204, 205, 206,
207, 208, 209, 210, 211, 212,
213, 214, 215, 216, 217, 218,
219, 220, 227, 229, 231, 232,
233, 234, 237, 238, 241, 244,
247, 267, 269, 272, 303, 304,
305, 306, 307, 308, 408, 448, 475
Hutcheson, 82, 166, 169, 199, 200,
201, 202, 204, 218, 219, 220,
227, 230, 267

İ

İbn Rüşd, 13, 45

ide, 170, 172, 173, 174, 175, 176,
180, 182, 184, 207, 209, 210,
284, 286, 295, 338, 341, 344,
345, 350, 353, 357, 377, 430,
431, 433, 434, 435, 447, 477, 478

İdol Öğretisi, 72, 74

iman, 106, 117, 118, 134, 138, 156,
213, 391, 393, 396, 399, 400,
401, 402, 403, 405

iman şövalyesi, 399, 400, 402

İngiliz Aydınlanması, 166

insan, 18, 20, 29, 31, 48, 53, 55, 60,
63, 66, 67, 68, 69, 71, 73, 74, 77,
82, 83, 85, 87, 89, 110, 116, 117,
118, 121, 129, 133, 135, 136,
138, 141, 143, 151, 152, 156,
159, 160, 162, 168, 169, 170,
171, 187, 188, 189, 191, 192,
194, 195, 203, 206, 207, 211,
213, 216, 225, 226, 234, 235,
236, 237, 243, 247, 249, 250,
251, 253, 260, 262, 263, 266,
267, 278, 281, 289, 290, 297,
317, 320, 321, 322, 323, 324,
326, 327, 328, 330, 331, 332,
334, 337, 339, 343, 345, 346,
347, 348, 350, 351, 352, 353,
354, 356, 357, 363, 370, 371,
374, 375, 376, 377, 378, 387,
389, 390, 406, 409, 410, 416,
417, 419, 421, 423, 426, 427,
429, 430, 431, 432, 434, 435,
436, 437, 444, 445, 447, 448,
449, 453, 454, 455, 456, 460,
463, 467, 469, 470, 471, 472,
474, 475, 476, 477, 478, 480,
482, 483, 484, 486, 489, 490,
491, 492, 497, 502, 506, 507,
511, 512

İrade Özgürlüğü, 116

İskoç Aydınlanması, 25, 199, 219,
236, 308

isteme, 178, 181, 249, 293, 327,
336, 357, 360, 361, 363, 426,

427, 431, 432, 433, 434, 435,
436, 438, 466, 495

işçi sınıfı, 313

J

Jeager, 14

K

kafa ve yürek, 447, 450

Kant, 34, 74, 76, 77, 84, 121, 136,
146, 162, 163, 169, 170, 178,
203, 229, 238, 263, 264, 265,
266, 267, 268, 269, 270, 272,
273, 274, 275, 277, 278, 279,
280, 281, 282, 283, 284, 285,
287, 288, 289, 291, 292, 293,
294, 295, 296, 297, 298, 299,
300, 301, 302, 305, 306, 311, 312,
313, 314, 317, 337, 343, 352,
359, 423, 425, 426, 429, 450,
464, 466, 470, 474, 475, 509, 513

karakter, 216, 248, 291, 419, 429,
435, 437, 438

Kepler, 35, 36, 41, 42, 263, 265, 301

Kierkegaard, 312, 385, 386, 387,
388, 391, 392, 393, 394, 395,
396, 397, 398, 399, 400, 401,
402, 403, 404, 405, 518, 519, 520

komünizm, 459, 460, 461

Konigsberg, 266

Koyre, 13, 27, 38, 39, 306

köle, 63, 189, 350, 351, 361, 503

L

Leibniz, 14, 47, 76, 103, 120, 121,
137, 140, 144, 145, 146, 147,
148, 149, 150, 151, 152, 153,
154, 155, 156, 157, 158, 159,
181, 254, 263, 264, 265, 267,
271, 272, 284, 286, 303, 304,
305, 306, 307

Leviathan, 79, 81, 83, 84, 85, 88, 89,
90, 91, 93, 131, 305

liberalizm, 193, 203, 312, 501, 502

Locke, 76, 77, 82, 83, 86, 132, 146,

152, 164, 166, 167, 168, 169,
170, 171, 172, 173, 174, 175,
176, 177, 178, 179, 180, 181,
182, 183, 184, 185, 186, 187,
188, 189, 190, 191, 192, 193,
194, 195, 196, 199, 200, 203,
204, 206, 231, 232, 233, 240,
241, 252, 253, 254, 256, 271, 272,
304, 306, 307, 408, 415, 475
logos, 45, 345, 423
Londra, 43, 50, 51, 68, 145, 194,
205, 206, 221, 230, 247, 253,
378, 414, 452

M

Mach, 382, 383, 384
Machiavelli, 18, 48, 50, 57
Malebranche, 14, 139, 140, 141,
142, 143, 144, 145, 168, 194,
237, 307
Marx, 263, 312, 343, 451, 453, 454,
455, 456, 457, 458, 459, 460,
461, 462, 463, 503, 519
materyalizm, 80, 242
Medici, 18, 19
metodik şüphe, 95, 101, 102, 104,
185
Mill, 202, 414, 415, 416, 417, 418,
419, 420, 421, 422, 501, 520
Monarşi, 48, 93, 134, 192
Montesquieu, 49, 161, 163, 239,
252, 258, 259, 260, 261
Morus, 50
mutlak tin, 346, 351
mutlak tinsellik, 496

N

Nedensellik, 210, 280, 287, 406,
435, 436
nesne, 83, 111, 176, 179, 196, 197,
208, 209, 262, 275, 278, 281,
301, 316, 317, 328, 330, 332,
333, 334, 337, 342, 343, 353,
354, 355, 360, 366, 434, 435,
443, 445, 446, 468, 475, 482, 515

nesnel idealizm, 441
nesnel tin, 346, 480, 482
Newton, 28, 38, 40, 41, 42, 147,
162, 203, 206, 235, 242, 253,
254, 255, 257, 267, 290, 373,
374, 426
Nietzsche, 311, 312, 486, 487, 488,
489, 490, 491, 492, 493, 494,
495, 496, 497, 498, 499, 500,
501, 502, 503, 504, 505, 506,
507, 508, 509, 510, 511, 512,
517, 518, 519, 520, 521
Nova Atlantis, 50, 69, 75

Ö

özdeşlik, 171, 180, 209, 329, 334,
468
özgürlük, 53, 56, 129, 131, 132, 180,
191, 249, 257, 270, 285, 287,
290, 291, 295, 296, 314, 318,
321, 329, 333, 336, 337, 346,
349, 352, 355, 357, 358, 359,
361, 362, 363, 364, 365, 412,
420, 462, 463, 502, 505
özne, 148, 149, 274, 284, 299, 323,
324, 330, 337, 341, 343, 352,
355, 357, 390, 445, 468, 475,
492, 493
öznel idealizm, 331
öznel tin, 346

P

panenteizm, 141
panoptikon, 407
Panteizm, 45
Paracelsus, 29, 30
paradoks, 401, 402, 403, 484
Paris, 43, 54, 59, 68, 99, 100, 117,
140, 145, 205, 220, 246, 253,
258, 368, 452
Parmenides, 14, 44, 45, 121, 128,
272
Pascal, 18, 117, 118, 119, 303, 307
Peirce, 513, 514, 515, 516, 521
perspektivizm, 493, 510

Platon, 14, 19, 23, 32, 36, 43, 45, 50,
52, 54, 71, 75, 95, 97, 114, 121,
139, 141, 149, 170, 232, 237,
255, 269, 271, 273, 284, 306,
341, 343, 425, 439, 464, 521
pozitif hukuk, 260, 261, 360, 366
pozitivizm, 311, 366, 367, 369, 376,
380, 381, 384
proleterya, 461, 463

Q

Quesnay, 221, 245

R

Reformasyon, 16, 18, 23, 49, 100
Reid, 199, 229, 230, 231, 232, 233,
234, 235, 236, 237, 238, 269,
304, 306, 307, 308
Roma, 15, 18, 24, 26, 32, 39, 43, 64,
140, 145, 233, 394, 395, 424
Rousseau, 58, 165, 205, 221, 239,
245, 246, 247, 248, 249, 250,
251, 252, 253, 267, 307
Rönesans, 13, 16, 17, 18, 19, 20, 26,
29, 30, 41, 43, 48, 49, 50, 68, 95,
100, 102, 148, 164, 167, 242,
262, 263, 265, 303, 307

S

saçma, 22, 104, 123, 127, 171, 244,
289, 383, 386, 404, 406, 496
sanat, 15, 17, 48, 81, 149, 220, 296,
297, 299, 300, 331, 337, 338,
346, 356, 358, 439, 440, 446,
474, 480, 483, 487, 488, 506,
507, 508, 510, 511, 512
Schelling, 30, 266, 311, 327, 328,
329, 330, 331, 332, 333, 334,
335, 336, 337, 338, 339, 342,
386, 467, 521
Schleiermacher, 266, 464, 465, 466,
467, 468, 469, 470, 471, 472,
473, 474, 484
Schopenhauer, 45, 266, 311, 312,
423, 424, 425, 426, 427, 428,

429, 430, 431, 432, 433, 434,
435, 436, 437, 438, 439, 440,
487, 488, 507, 508, 509, 510,
518, 519, 521

sempati, 223, 377, 419

sıçrama, 13

sistem, 34, 121, 159, 187, 240, 242,
243, 259, 268, 272, 285, 317,
321, 336, 342, 370, 372, 384,
423, 424

Smith, Adam, 24, 166, 219, 220,
221, 222, 223, 227, 228, 230,
304, 305, 306, 307, 308

sosyalizm, 312, 418, 459, 463

Spinoza, 14, 45, 103, 111, 119, 120,
121, 122, 123, 124, 125, 126,
127, 128, 129, 130, 131, 132,
133, 134, 135, 136, 140, 141,
145, 148, 149, 151, 152, 155,
156, 181, 230, 271, 272, 284,
286, 287, 303, 304, 308, 464

T

Tanrı, 27, 30, 33, 36, 39, 42, 44, 45,
46, 50, 53, 60, 61, 66, 67, 75, 81,
82, 85, 87, 96, 97, 99, 103, 106,
107, 108, 109, 111, 112, 113,
114, 115, 116, 118, 120, 121,
122, 123, 124, 125, 126, 127,
128, 130, 134, 136, 137, 139,
141, 142, 143, 144, 146, 149,
154, 155, 156, 157, 158, 159,
164, 165, 173, 174, 176, 181,
182, 183, 184, 185, 186, 187,
188, 189, 190, 192, 195, 198,
201, 204, 215, 216, 217, 225,
236, 243, 253, 254, 255, 257,
260, 262, 267, 269, 271, 279,
284, 288, 293, 295, 304, 337,
338, 351, 352, 353, 355, 356,
387, 391, 392, 396, 399, 400,
401, 402, 403, 404, 444, 448,
449, 454, 466, 467, 469, 470,
471, 501, 511, 516

tanrısal logos, 423
tasarım, 299, 324, 355, 407, 426,
438, 475, 477
tekil, 85, 342, 347, 350, 439, 440,
445
Telesius, 34
teoloji, 14, 32, 76, 77, 120, 130, 140,
144, 164, 167, 199, 220, 230,
264, 266, 313, 328, 385, 386,
397, 442, 447, 464, 465, 473,
510, 513
tikel, 63, 85, 172, 179, 181, 182,
196, 209, 250, 251, 321, 342,
350, 351, 353, 381, 402, 470
tin, 182, 197, 345, 354, 355, 356,
357, 362, 363, 423, 471, 472,
474, 475, 476, 478, 480, 482,
484, 485
tolerans, 129
trajik, 78, 394, 396, 397, 398, 399,
400, 401, 402, 489, 507
trajik kahraman, 395, 397, 398, 400
Turgot, 221, 239, 245

Ü

üç hal yasası, 370, 446
üst insan, 489, 502
Üst insan, 486
Ütopia, 50, 51, 52, 53, 75

V

varlık, 27, 30, 45, 46, 55, 56, 62, 82,
84, 106, 107, 108, 110, 111, 113,
115, 116, 122, 127, 128, 135,
138, 141, 151, 152, 154, 155,
162, 178, 182, 186, 196, 215,
217, 236, 242, 244, 248, 249,
250, 253, 257, 266, 267, 270,
279, 280, 286, 288, 289, 295,
316, 325, 334, 335, 339, 342,
343, 344, 345, 347, 351, 353,
355, 361, 363, 376, 379, 387,
411, 423, 429, 433, 434, 435,

442, 444, 445, 455, 460, 468,
475, 477, 490, 493, 514, 515
Varoluş Tarzları, 388
Vico, 262, 263, 474
Voltaire, 18, 137, 138, 163, 165,
205, 239, 240, 245, 246, 253,
254, 255, 256, 257, 308, 408

W

Wissenschaftslehre, 320, 321, 322,
323, 324, 329

Y

yabancılaşma, 453, 454, 455, 456,
503
yaşam ifadeleri, 479, 481
yorumlama, 39, 478, 491, 497

Z

zaman, 13, 17, 18, 20, 28, 30, 38, 40,
52, 61, 62, 66, 74, 79, 84, 85, 88,
89, 91, 105, 109, 110, 117, 118,
126, 128, 129, 131, 132, 139,
144, 151, 157, 161, 171, 175,
178, 179, 180, 181, 182, 183,
189, 197, 199, 207, 208, 209,
210, 211, 212, 213, 215, 216,
217, 220, 239, 240, 244, 248,
252, 255, 258, 262, 263, 264,
265, 271, 275, 276, 277, 278,
280, 281, 284, 285, 286, 287,
288, 291, 292, 299, 319, 321,
322, 323, 324, 325, 327, 330,
332, 339, 340, 344, 345, 349,
350, 355, 356, 371, 372, 373,
374, 379, 380, 387, 389, 393,
395, 399, 400, 402, 407, 410,
416, 419, 421, 425, 434, 436,
437, 439, 442, 443, 444, 449,
450, 461, 463, 465, 468, 474,
475, 477, 479, 481, 482, 484,
490, 495, 496, 497, 498, 499,
507, 509



ALİ TAŞKIN
METİN BECERMEN

FELSEFE TARİHİ II

Rönesans, Yeniçağ ve XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi

Bu felsefe tarihi çalışması bazı bakımlardan benzer çalışmalardan farklılıklar içermektedir. Felsefenin tarihi bakımından vazgeçilmez bir öneme sahip olması yanında felsefe tarihinin salt bir tarih çalışması gibi okunmaması gerektiğini göstermektedir. Felsefenin kavram ve problemlerini kendi dönemlerindeki anlamları ve konumlarıyla ortaya koymak bu çalışmanın ana amacıdır.

Doç. Dr. Ali Taşkın, Orta Çağ'dan Rönesans'a geçişi ortaya koyduktan sonra "Reformasyon" ve "Siyaset ve Hukuk Felsefesi" ile dönemin temel bilim, din ve felsefi değişim sürecini açıklamaktadır. "Yeniçağ Felsefesi Tarihi" adlı bölümde ise Hobbes, Descartes, Pascal, Spinoza, Bayle, Malebranche, Leibniz gibi Yeni Çağ'ın en önemli filozofların görüşlerine yer vermektedir. "Aydınlanma Felsefesi"ni genişçe ele alarak İngiliz, İskoç, Fransız ve Alman Aydınlanmasını tüm ayrıntılarıyla açıklamaktadır.

XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi Doç. Dr. Metin Becermen tarafından farklı bir anlayış, sınıflama ve yorumlama ile yazıldı. Dokuz bölüm altında, Alman İdealizmi, Pozitivizm, Pragmatizm, Materyalizm, Hermeneutik gibi felsefe kuramlarının yanı sıra özgün felsefeleri gereği tek başlarına ele aldığı şu filozofları da açıklamıştır: Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche ve Peirce.

ISBN 978-605-5790-42-4



9 786055 790424



SENTEZYAYINCILIK

Cumhuriyet cad. Eski Tahlil İçi No:5 BURSA

Tel: (0 224) 225 11 80 (pbx) Faks: (0 224) 225 02 00

bilgi@sentezdogitim.com.tr



0788658
AEO

0788658 AEO